DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
ANUL XVI, nr. 31, 2013

CREDINȚA DINTOTDEAUNA ŞI OMUL DE ASTĂZI



Sapientia
Iaşi 2013

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO – 700462 – IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.dialogteologic.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

EDITORIAL

Suntem încă sub impactul puternicelor emoţii pe care le-am trăit în ultimele ore datorită alegerii noului papă. Ţinând cont de toate discuţiile, pronosticurile şi calculele care au avut loc în ultimele zile, aproape spontan gândul m-a dus aseară la pasajul biblic în care se vorbeşte despre alegerea şi ungerea lui David din partea lui Samuel. Într-adevăr, „... omul se uită la faţă, iar Domnul se uită la inimă" (*1Sam* 16,7).

Îi mulţumim lui Dumnezeu pentru marele dar făcut Bisericii prin noul papă şi ne rugăm să-l lumineze şi să-l întărească pentru a conduce mai departe *corabia lui Cristos* ca succesor al lui Petru.

Desigur, este un eveniment istoric extraordinar pentru Biserică, dar mai ales este un moment de credinţă.

În acest sens, mi se pare că simpozionul de azi primeşte o conotaţie deosebită, pentru că vine imediat după evenimentul abia amintit: este încurajator să vorbeşti despre *credinţa dintotdeauna* atunci când vezi că promisiunea lui Cristos adresată lui Petru este perpetuată în succesorii săi, atunci când vezi că *Piatra* pe care este întemeiată Biserica rezistă neclintită în ciuda *vicisitudinilor vremii*...

Trecând acum la simpozionul nostru, doresc să subliniez că *Anul Credinţei*, proclamat de Papa, acum deja emerit, Benedict al XVI-lea, ne-a oferit şi continuă să ne ofere nenumăraţi stimuli şi criterii de reflecţie şi analiză cu privire la una dintre cele mai vechi şi, în acelaşi timp, mai actuale probleme: problema credinţei, cu toate conexiunile ei pentru întreaga existenţă.

Această iniţiativă a Papei Benedict a suscitat un ecou şi un interes deosebit şi a dat naştere la o multitudine de alte iniţiative în întreaga Biserică.

Şi simpozionul la care participăm acum, alături de cel din toamna trecută şi de alte iniţiative ale noastre din acest an, doreşte să se înscrie pe linia propunerilor sugerate de papa şi este gândit în comuniune cu Biserica locală şi universală.

Suntem invitaţi, aşadar, să scrutăm misterul revelat cu resursele raţiunii iluminate de credinţă şi, astfel, să favorizăm receptarea sa în cultura noastră actuală.

Titlul simpozionului, „Credinţa dintotdeauna şi omul de astăzi", vrea să surprindă principalele indicaţii pe care ni le oferă Benedict al XVI-lea în Scrisoarea apostolică *Porta fidei* (11 octombrie 2011), acest instrument deosebit de util pentru organizarea şi trăirea *Anului Credinţei*.

Printre altele, papa afirmă:

> Conţinuturile esenţiale care de secole constituie patrimoniul tuturor credincioşilor au nevoie să fie confirmate, înţelese şi aprofundate în manieră mereu nouă, cu scopul de a da mărturie coerentă în condiţii diferite de cele din trecut (*Porta fidei*, nr. 4).

Iată deci una dintre provocările cele mai mari pentru Biserica de azi: să transmită conţinuturile esenţiale multiseculare ce se regăsesc în *depositum fidei* într-o manieră nouă, în condiţii noi.

Aşa după cum subliniază *Catehismul Bisericii Catolice*,

> niciunul dintre simbolurile din diferitele etape ale vieţii Bisericii nu poate fi considerat depăşit şi inutil. Toate ne ajută să trăim şi să aprofundăm astăzi credinţa dintotdeauna prin diferitele formulări în care a fost rezumată.

Dar, pe de altă parte, nu trebuie uitat, după cum evidenţiază Benedict al XVI-lea în documentul amintit, că

> în timp ce în trecut era posibil să se recunoască o matrice culturală unitară, acceptată la scară largă în referinţa sa la conţinuturile credinţei şi la valorile inspirate de ea, astăzi nu mai pare să fie aşa în mari sectoare ale societăţii, din cauza unei profunde crize de credinţă care a atins multe persoane (*Porta fidei*, nr. 2).

Chiar dacă papa subliniază că acest *An al credinţei* este ocazionat de aniversarea a 50 de ani de la deschiderea Conciliului al II-lea din Vatican şi a 20 de ani de la publicarea *Catehismului Bisericii Catolice*, problematica credinţei în sine a fost şi este o temă constantă şi centrală a întregului pontificat al lui Benedict al XVI-lea, după cum el însuşi mărturiseşte: „Încă de la începutul slujirii mele ca succesor al lui Petru, am amintit exigenţa de a redescoperi drumul credinţei pentru a pune în lumină cu tot mai mare claritate bucuria şi entuziasmul reînnoit al întâlnirii cu Cristos” (*Porta fidei* nr. 2).

Papa este convins că

> nucleul crizei Bisericii de astăzi îl reprezintă criza de credinţă. Dacă nu-i găsim un răspuns, dacă credinţa nu-şi regăseşte vitalitatea, devenind o convingere profundă şi o forţă reală, graţie întâlnirii cu Isus Cristos, toate celelalte reforme vor rămâne ineficace (Benedict al XVI-lea, *Discorso alla Curia Romana*, 22.12.2011).

Sunt multe aspectele legate de credinţă care ar putea fi aprofundate. Amintesc doar câteva şi sper ca unele să fie prezentate chiar în cadrul acestui simpozion: spre exemplu, dificultăţi legate de limbajul credinţei, uneori de neînţeles sau considerat depăşit pentru omul de azi; disponibilitate redusă în a asculta cuvântul lui Dumnezeu; ignoranţa destul de răspândită referitoare la conţinuturile credinţei; criza în credinţă în ceea ce priveşte dimensiunea sa afectivă, lipsa ei de atractivitate; slaba mărturie sau entuziasmul redus din partea celor credincioşi; concepţia reductivă cu privire la dimensiunea

comunitară şi eclezială a credinţei; rolul familiei în transmiterea credinţei; dimensiunea cristologică şi cristocentrică a credinţei etc.

Aşa cum ştim, credinţa este un dar al lui Dumnezeu, însă un dar ce este oferit libertăţii şi responsabilităţii omului şi, prin urmare, acesta îl poate chiar refuza.

Iată de ce, pentru omul de astăzi, este necesară o angajare eclezială mai convingătoare pentru a redescoperi bucuria în credinţă şi a regăsi entuziasmul în comunicarea credinţei.

Este nevoie, aşa după cum subliniau şi episcopii la Sinodul din toamna trecută, de a arăta creştinilor şi lumii de astăzi frumuseţea credinţei creştine.

Suntem aici într-un Institut Teologic şi, după cum sublinia Comisia Teologică Internaţională, „teologia nu există decât în relaţie cu darul credinţei. Ea presupune adevărul credinţei şi îşi propune să îi manifeste «bogăţiile inefabile»".

Sperăm ca lucrările simpozionului să ne aducă un plus de lumină pe drumul spre *porta fidei* şi, prin ea, spre întâlnirea cu Dumnezeu.

Pr. Benone Lucaci

ASPECTUL DIALOGIC AL CREDINȚEI BIBLICE

Alois BULAI

Riassunto: L'argomento del lavoro presente è la dimensione dialogica della fede biblica. L'iniziativa è sempre di Dio: lui rivela il mistero della sua vita e del suo amore e parla all'uomo e al suo popolo tramite il creato, tramite la sua parola nella Legge e nei profeti e nella Nuova Alleanza tramite il suo Figlio, la sua Parola fatta carne che abita in mezzo a noi. Al suo appello l'uomo è invitato a rispondere tramite la fede. Il significato principale della parola „fede" (traduzione dal greco *πιστις*), si riferisce a colui che ha fiducia, che confida, che si affida, la cui persuasione è salda. La biblica della fede può anche essere intesa nel senso di "fedeltà". L'essere divino e la persona umana sono i due termini di questo dialogo della fede.

Parole-chiave: Dio, rivelare, creazione, dialogo, parola, risposta, fede, fideltà, legge, uomo

Revelația divină este o realitate greu de definit din cauza bogăției sale şi a multiplicității aspectelor sale: ea este, totodată, persoană, acțiune, eveniment, istorie, cuvânt, mesaj, întâlnire, comuniune etc. În credință are loc întâlnirea mântuitoare dintre om şi Dumnezeul care se descoperă şi comunică cu creatura prin cuvântul uman al Cuvântului veşnic, iar în Noul Testament credința este răspunsul omului dat lui Dumnezeu care se revelează în Cristos[1].

În Vechiul Testament

Vechiul Testament este mărturia scrisă a acestui *raport dialogic* între Dumnezeu şi poporul său, înțeles ca realitate istorică, *Israelul,* şi ca realitate antropologică, *Adam* = omenirea.

Ființa divină şi persoana umană sunt termenii cei mai înalți ai unei bipolarități speciale (cf. *Gen* 1,27), care, pentru a subzista, are nevoie de un spațiu ontic: lumea[2].

Primul text din Vechiul Testament, *Gen* 1, arată cum *cuvântul divin* („şi Dumnezeu a zis") a dat naştere la ceea ce este în afară de Dumnezeu,

---

[1] Cf. F. ARDUSO, „Fede (l'atto di)", *Dizionario teologico interdisciplinare,* coord. Luciano PACOMIO, II, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1977, 176.

[2] Considerațiile despre lume în revelația Vechiului Testament sunt tributare lui M. NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento*, Elle di ci, Leumann (Torino) 1998, 231-217.

lumii, înţeleasă prin consecinţă ca o *creaţie*, adică o operă făcută de Dumnezeu. La început, Dumnezeu este singur. Acest lucru vrea să spună că, la rădăcina fiinţei, el nu are pe nimeni înainte, după sau alături de sine. Dar Dumnezeul lui Israel nu este un Dumnezeu static, imobil şi impasibil; el este cel care comunică, cel care, prin „Cuvântul" său, pune în fiinţă ceva care trebuie să fie în faţa lui. *Gen* 1 prezintă acest adevăr ca pe un proces ordonat, constituit din diviziune-distincţie şi din umplerea progresivă. Este vorba despre o edificare secvenţială, înţeleaptă, atentă la detalii şi armonică; nu este dramă, ci numai aşteptare, surpriză, admiraţie! *„Şi Dumnezeu a văzut că era bun!"*: refrenul răsună ca într-o cântare care produce ceea ce enunţă. Dumnezeu are nevoie de tot „spaţiul" creat pentru a ajunge la om şi a constata că „tot ceea ce a făcut este cu adevărat foarte bun". „În afară de Dumnezeu" nu este în mod simplu un fapt primordial, ci mai degrabă *ceea ce este continuu în faţa lui şi pentru el, într-un dinamism schimbător de culori şi de forme care îi cântă gloria şi îi sunt învelişul exterior*.

[1] Doamne, Dumnezeul meu,
tu eşti nemărginit de mare.
Tu eşti înveşmântat în strălucire şi măreţie,
[2] învăluit în lumină ca într-o haină!
Tu întinzi cerurile ca pe un cort,
[3] îţi aşezi pe ape lăcaşurile tale,
îţi faci carul din nori,
umbli pe aripile vântului;
[4] tu faci din suflările de vânt mesageri ai tăi
şi din flăcările focului slujitori ai tăi. (*Ps* 104,1-4)

Creatul este posibilitatea voită de Dumnezeu de a face tangibil misterul său spre Altul, de la sine. De aici izvorăşte un optimism cosmic de fond în viziunea *Genezei* şi a literaturii sapienţiale despre lume. Lumea nu este Dumnezeu, altfel, credinciosul ar recădea în cultul idolilor neamurilor, ci este *pentru Dumnezeu*, aşa cum se demonstrează din arhitectura cosmogonică a carului care apare în teofania profetului Ezechiel (*Ez* 1). Dumnezeu stă pe tron acolo, strălucitor şi misterios precum chipul unui om (v. 26b), deasupra a patru fiinţe care simbolizează Universul. El, cu dinamismul său vital, conduce pretutindeni, spre manifestarea gloriei lui, la Babilon ca şi în noul Ierusalim (cf. *Ez* 43,2-3). Una dintre modalităţile cele mai caracteristice în Vechiul Testament de a exprima revelaţia este aceea de a vedea elementele naturii în slujba manifestării lui Dumnezeu:

[4] Doamne, când ai ieşit din Seir,
când ai mers din câmpia Edom,
pământul s-a cutremurat,

cerurile au picurat
şi norii au lăsat să cadă ploaie.
5 Munții s-au clătinat înaintea Domnului,
aşa şi Sinaiul înaintea Domnului Dumnezeului lui Israel.
(*Jud* 5,4-5; cf. *Ex* 19,16; *Dt* 33,2; *Ps* 29,8-9)

Pe scurt, creația este teatrul în care are loc desfăşurarea istoriei lui Dumnezeu şi a oamenilor, dar nu ca un spațiu mut şi impasibil, ci ca o cifră simbolică, părtaşă la misterul insondabil care are loc în inima ființei, a celei care creează şi a celei create. A asculta sunetele naturii înseamnă a se dispune la experimentarea lui Dumnezeu însuşi, aşa cum mărturiseşte în mod elocvent *1Rg* 19,12-14:

12 După cutremur a fost un foc; dar nu era în foc Domnul; după foc a fost un sunet de linişte adâncă. 13 Când l-a auzit Ilie, şi-a acoperit fața cu mantaua, a ieşit şi a stat la intrarea peşterii; şi, iată, a fost o voce către el: „Ce faci aici, Ilie?” 14 El a răspuns: „Sunt plin de zel pentru Domnul Dumnezeul Sabaot, pentru că au abandonat aliança ta fiii lui Israel...”

A se lăsa cufundat în natură şi în manifestările sale misterioase vrea să spună a se aşeza pe drumul care face să descoperi şi să aparții acelei voci care invită la sine persoane de bunăvoință pentru a-şi potoli setea la izvorul adevărului.

O sinteză a modului de revelare a lui Dumnezeu către om o găsim în *Ps* 19. Îl redăm mai întâi în traducere şi-l vom analiza succint:

2 Cerurile vorbesc despre gloria lui Dumnezeu
şi lucrarea mâinilor sale o vesteşte firmamentul.
3 Ziua încredințează zilei mesajul,
iar noaptea transmite nopții înțelegerea.
4 Nu e vorbire, nu sunt cuvinte
ale căror glasuri să se poată auzi,
5 şi totuşi vocea lor străbate tot pământul,
vestea lor ajunge la marginile lumii.
6 În ele, acolo a fixat un cort pentru soare
şi el, ca un mire, iese din camera sa nupțială,
se bucură ca un viteaz ce porneşte la drum în grabă.
7 Răsare la un capăt al cerurilor
şi-l străbate până la celălalt capăt
şi nimic nu se poate ascunde de căldura lui.

8 Legea Domnului este desăvârşită,
învioreazã sufletul;
mărturia Domnului este adevărată,
îl face înțelept pe cel neştiutor.

9 Orânduirile Domnului sunt drepte,
înveselesc inima,
poruncile Domnului sunt strălucitoare,
luminează ochii.
10 Frica de Domnul este curată,
rămâne pentru totdeauna;
judecăţile Domnului sunt adevărate,
toate sunt drepte.
11 Ele sunt mai de dorit decât aurul
şi decât mult aur curat,
mai dulci decât mierea
şi decât fagurele proaspăt.

12 Slujitorul tău primeşte înţelepciunea prin ele;
pentru cel care le păzeşte, răsplata este mare.
13 Cine îşi dă seama de greşelile făcute din neatenţie?
Curăţă-mă de păcatele ascunse.
14 Mai presus de toate,
păzeşte-l pe slujitorul tău de mândrie,
ca ea să nu mă stăpânească niciodată.
Atunci voi fi fără vină
şi curăţat de păcatul cel mare.
15 Plăcute să-ţi fie cuvintele gurii mele

şi gândurile inimii mele să ajungă înaintea ta,
Doamne, stânca mea şi mântuitorul meu!

* vv. 2-5a: Autorul introduce colosalele lui personaje care stau de vorbă *ex abrupto*.

Cerurile şi firmamentul reprezintă spaţii personificate[3]. Cerurile, la plural, pentru că sunt diferite, suprapuse; firmamentul este frontiera lumii cereşti, planul care divide apele. Plasate în mod chiastic la extremele versetului, cerurile şi firmamentul îmbrăţişează tot spaţiul superior. Pământul este marele public care ascultă discursul ceresc, sau, mai degrabă, este spaţiul în care e aşezat publicul. Fantezia este determinată să-şi imagineze un scenariu înalt şi un auditoriu unic şi gigantic. Evreii foloseau locurile înalte pentru adunările numeroase (*Jud* 9,7; *Prov* 9,3).

Zilele şi nopţile sunt timpuri personificate: ele constituie „pulsul" timpului. Noi am fi spus că ziua îşi transmite informaţiile nopţii şi noaptea zilei, într-o continuitate fără ruptură. Poetul evreu nu vrea să amestece lucruri atât de diferite, separate de Dumnezeu atunci când a separat lumina

---

[3] Lectura exegetică a Psalmului 19 este făcută după A. BULAI, *Cartea Psalmilor* (*pro manuscripto*), ITRC, Iaşi 1992, 61-71. Acolo se găsesc şi referinţele bibliografice.

de întuneric. Autorul nu le uneşte. Ziua şi noaptea nu-şi vorbesc. Fiecare îşi trece însemnele şi informațiile colegului, la fel ca soldații, însă separați în două rânduri paralele.

Activitatea celor patru personaje este aceea de a vorbi: povestesc, anunță, susură un discurs, transmit o informație.

Este adevărat, nu este un discurs şi totuşi este un limbaj. Şi, ca s-o spună, autorul foloseşte termeni din câmpul semantic al vorbirii. Este un limbaj de o structură specială. Nu are cuvinte, nu are propoziții sau sintagme şi nici măcar sunete sau foneme. Şi totuşi se propagă pretutindeni şi ajunge până la marginile lumii. Şi este inteligibil – spune autorul. Nimeni nu se poate scuza din cauza distanței, ori pentru faptul ca ar fi o limbă străină. Este o limbă universală şi capabilă să depăşească confuzia de după Turnul Babel.

Obiectul mesajului se reduce la două cuvinte: gloria şi lucrarea. Este vorba despre o teofanie a Dumnezeului Suprem, titlul ales aici pentru Dumnezeul Creator într-un mesaj universal. Spații şi timpuri, întrucât sunt opera lui Dumnezeu, revelează gloria lui, pentru că îl revelează pe Dumnezeu în acțiune.

Cuvântul ebraic מַעֲשֵׂה (operă), la singular, se referă aici la acțiune sau activitate, şi nu la obiectul ca rezultat al acțiunii.

Firmamentul nu dă informații despre vreo altă operă, ci el însuşi, prezentându-se ca operă, informează despre activitate.

Nu este menționată marea. Marea rămâne înglobată în pământ, ca în binomul care înglobează totalitatea: *„cerul şi pământul”*. De altfel, marea nu este reşedința oamenilor care să poată asculta mesajul.

* vv. 5b-7: Autorul continuă prin introducerea în scenă a unui protagonist măreț care parcurge spațiul ceresc şi stabileşte ritmul zilei şi al nopții prin prezența şi absența lui.

În mod obişnuit, în ebraică, Soarele este de genul feminin, imagine a vitalității materne. Poetul îl contemplă ca figură masculină, soldat şi cavaler rapid şi gigantic. El domină tot spațiul zilei, aşa cum, în *Ps* 8, stelele domină cerul nocturn. Figura are aspecte domestice, chiar dacă e proiectată pe dimensiuni cosmice. Are un cort, o cameră nupțială unde îşi petrece noaptea lui de dragoste. Se ridică odihnit, de dimineață, iese din casă pentru a-şi împlini cursa de fiecare zi, ce i-a fost încredințată. La fel ca omul din *Ps* 104,23: *„Omul iese la muncă şi la lucrarea lui până seara”*. Numai că Soarele îşi începe cursa plin de bucurie, ca o datorie fericită, sigur fiind că o va duce la capăt. De-a lungul drumului revarsă o căldură care pătrunde oriunde.

Soarele nu vorbeşte, însă acţiunea sa călduroasă repetă sau traduce mesajul universal al cerului şi al firmamentului. Este o figură mobilă, rapidă, care traversează prezenţa extatică a personajelor precedente. Pune împreună mişcarea şi căldura.

* vv. 8-11: Încă o dată, pe neprevăzute, fără tranziţie sau introducere, apare o altă temă. Intră în scenă Legea, deschizând strada pentru şase propoziţii de o regularitate aproape exasperantă. Ca şi cum ar fi un exerciţiu de expresii. În prima coloană avem un sinonim al Legii. Este vorba despre sinonime, chiar dacă sunt diferenţe de specificaţie. Sinonime mai mult în sens literar, adică este vorba despre cuvinte pe care autorul le ia ca sinonime în aspectul lor comun, făcând abstracţie de diferenţe.

Pe coloana a II-a avem de 6 ori numele lui Dumnezeu, יהוה – autorul sau subiectul care dă Legea.

Pe coloana a III-a avem 6 adjective sau echivalente, care califică aceste sinonime ale legii.

Pe coloana a IV-a avem 5 participii, care indică acţiunea continuată a Legii.

Pe coloana a V-a, 4 substantive şi 2 adverbe dependente de participii, ce dau nuanţă calificativă acţiunii Legii.

Deci avem 6 propoziţii cu ritmul הָנִיק (3+2). În mod normal, 7 este numărul perfect. Ps 119, spre exemplu, este construit mereu în această formă: 7+1. Probabil că autorul a evitat aici numărul 7 al perfecţiunii din cauza a ceea ce va spune după. Faptul că a păstrat cel de-al 7-lea „Yahwe” pentru finalul poemului întăreşte această presupunere.

Regularitatea frazelor este semnificaţia lingvistică a ordinii pe care trebuie s-o stabilească Legea. Legea este voinţa lui Dumnezeu făcută cuvânt într-un limbaj care este inteligibil pentru psalmist.

După cele 6 fraze regulate urmează altele două cu structură şi ritm diferit, care le înglobează pe celelalte 6 prin predicatele lor.

Predicatele Legii sunt în cea mai mare parte plastice şi corporale. Ele sunt alese de poet cu grijă pentru a exprima o experienţă completă, spirituală şi corporală; înviorează sufletul, îl fac înţelept pe cel simplu, fac inima să se bucure, sunt drepte, legea este limpede şi curată, dă lumină ochilor etc.

Legea Domnului este raţională, nu se teme să se explice. Îl educă pe cel neştiutor şi nu-l lasă în ignoranţă pentru a-l manipula mai uşor. Legea este limpede, nu cere o ascultare oarbă, ci educă iluminând ochii.

Se fac două comparaţii: una luată din sfera elementelor de valoare, aurul, şi care este un mijloc de apreciere a valorii Legii, cealaltă luată din experienţa senzorială a gustului, mierea. Legea este comoara cea mai preţioasă şi mâncarea cea mai gustoasă.

În întâlnirea salvifică dintre om şi Dumnezeu care se verifică în credință, inițiativa este în totalitate a lui Dumnezeu.

Revelației, dezvăluirii lui Dumnezeu, îi răspunde credința omului. Vechiul Testament foloseşte termeni diferiți pentru a exprima ce înseamnă a crede[4]:

a. He'emin (a acorda încredere, a se încredința);
b. Batah (a se afla în siguranță, a se simți sigur, a-şi pune siguranța pe);
c. Hasah (a căuta refugiu şi scăpare, a se pune în siguranță);
d. Qavah (a aştepta, a spera);
e. Iahal (a aştepta, a spera);
f. Hakah (a aştepta cu răbdare, a avea răbdare).

Folosirea acestor verbe care se întâlnesc frecvent în narațiunea istoriei mântuirii începând de la Abraham, în predica profetică şi în implorarea plină de încredere din *Psalmi*, subliniază trăsăturile credinței: încrederea în Dumnezeu şi în promisiunile sale şi ascultarea față de poruncile lui. O deosebită importanță pentru înțelegerea semnificației lui *a crede* o are rădăcina *aman* (a fi solid, a fi credincios). „A crede înseamnă a spune *amen* cuvintelor, promisiunilor, poruncilor lui Dumnezeu; *Amen* este angajare totală, cunoaştere teoretică şi practică a voinței divine şi a validității sale absolute”[5]. „Pentru Vechiul Testament, credința este întotdeauna *reacția* omului la *acțiunea* lui Dumnezeu”[6].

Încrederea sigură în YHWH implică şi cunoaşterea intervențiilor sale mântuitoare (care au avut loc sau care sunt promise), a oferirii alianței sale, a realității înseşi a lui Dumnezeu ca unic Mântuitor (monoteismul): numai YHWH este Dumnezeu, pentru că El singur mântuieşte. De aceea, Israelul poate „să mărturisească” credința sa aşa cum rezultă din: *Dt* 6,20-24; 7,6-9; 26,5-9; *Ios* 24,2-13; *Ps* 78; 106; 135; 136.

Credința nu este pentru Israel un act ocazional sau sectorial. Ea indică, mai ales, „un raport cu Dumnezeu care include tot omul în integritatea comportamentului său exterior şi a vieții sale interioare”.[7] A crede, după Vechiul Testament, înseamnă „a reține cu seriozitate absolută că Dumnezeu este Dumnezeu, conținând astfel şi ideea esențială a unicității şi exclusivității raportului cu Dumnezeu. Acest ultim aspect rezultă din faptul că în Vechiul Testament *a nu crede* este adesea sinonim cu פָּשַׁע = a apostazia, a-l abandona pe Dumnezeu”.

[4] F. Arduso, „Fede (l'atto di)”, 177.

[5] H.U. von Balthasar, *Sposa Verbi*, citat de Henri de Lubac, *La Revelation Divine,* I, Paris, 1968, 251.

[6] A.Weiser, „Pisteuo”, *GLNT*, X, 1975, coloana 360.

[7] A.Weiser, „Pisteuo”, *GLNT*, X, 1975, coloana 377.

Următoarea schemă comparativă poate să ajute la înțelegerea sintetică a încărcăturii credinței veterotestamentare[8].

Această reacție a omului la acțiunea minunată revelatoare a lui Dumnezeu este surprinsă magistral de Ps 19.

* vv. 12-15a. În ultima parte a psalmului, autorul introduce un paradox neaşteptat (vezi particula גַם = însă): Legea este perfectă, eu însă nu sunt. Legea luminează, dar sunt lucruri pe care eu nu le văd. Eu apreciez şi gust Legea, dar nu reuşesc să o împlinesc. Trecerea este încă o dată bruscă. Psalmistul începe să vorbească la persoana I dialogând cu Dumnezeu. Începe prin a folosi titlul umil *„slujitorul tău”,* aşa cum cere împlinirea voinței divine. דַבָע este verbul acceptării Alianței divine.

Trei lucruri îl umilesc şi-l amenință pe psalmist: nebăgarea de seamă, păcatele oculte şi aroganța.

Atunci când lipseşte cunoaşterea deplină, lipsind consimțământul deplin, păcatul nu este complet. Delictul (încălcarea Legii) nu este imputabil pe deplin. Însă, dacă ar trebui plătită o amendă pentru asta, data viitoare am fi mai atenți *(Lev* 4-5; *Num* 15). Când cineva va face un păcat fără să ştie, nebăgând în seamă un lucru oprit de Domnul, va trebui să ispăşească. Este vorba despre o metodă educativă, pentru că fiecare va continua să greşească din cauza inadvertențelor sale: cine le cunoaşte şi le înțelege?

Pe o linie paralelă se află înclinațiile rele: tendințe, instincte, atitudini ascunse în om, oricât de multă lumină i-ar da Legea. *Ps* 90,8 numeşte lucrul acesta păcatul ascuns (עֲלֻמֵנוּ): *„Ai pus fărădelegile noastre înaintea Ta, greşelile noastre ascunse în lumina feței Tale”.* Doctrina tradițională este aceea că Dumnezeu vede şi cunoaşte ceea ce este ascuns (*Dt* 9,28; *Is* 65,16; *Ier* 16,17), în timp ce omul nu se cunoaşte nici măcar pe el însuşi *(Qoh* 9,1).

Însă ceea ce este mai grav este orgoliul, păcatul făcut cu ştiință şi voință, sfidarea celui încăpățânat (*Num* 15,22.25.30; *Ex* 21,14 = premeditare şi *Dt* 17,12; 18,22 = aroganță). Autorul îl numeşte păcat grav (בַר עָשְׂפ)[9].

Acest păcat grav este văzut ca acțiune individuală şi ca putere ce tinde să supună omul. Psalmul propune o opoziție şi o corelație sugestivă: slujitor – dominator: omul se proclamă şi trebuie să fie „*slujitor*”, nu poate să admită

---

[8] Schema este luată din J. PHAMMATTER, „La fede secondo la Sacra Scrittura. Fondamenti di Teologia Biblica”, în *: Mysterium salutis*, II, Brescia, 1968, pagina 380:

ACTIO Revelatoare a lui Dumnezeu: Dumnezeu se revelează ca fiind Cel Sfânt / Cel care cere (legea) / Cel care iubeşte, cel vrednic de crezare (alianța) / Cel care promite, / Cel veridic.

REACTIO a *omului care crede*: Omul răspunde prin /*Teama de Dumnezeu, reverență, cult* /*Ascultare* / *Iubire, încredere, fidelitate* /*Speranță, aşteptare, răbdare* / *Adeziune de credință, recunoaştere.*

[9] Mulți au considerat orgoliul ca fiind păcatul maxim. Sf. TOMA, *Summa Theologica*, I, II,. 84,2, formulează astfel această doctrină: „Utrum superbia sit initium omnium peccatorum?” Şi răspunde: „Initium omnis peccati superbia” (Sir 10,15 – Vulgata).

alt patron. Este o imagine politică pe care putem să o ilustrăm cu un text mai târziu (*Is* 26,13):

„Doamne, Dumnezeul nostru, am avut peste noi şi alți stăpâni în afară de tine, însă noi vom invoca doar numele tău”.

Sfântul Paul va vorbi despre αμαρτια ca despre **o** putere tiranică **ce** face prizonieri de război şi îi păzeşte cu forță (*Rom* 7,23).

Adjectivul רַב (mult, mare, grav), folosit de trei ori, uneşte şi articulează cele trei momente: legea este ca aurul prețios – מִפַּז רָב – sau mult, preceptele aduc o mare recompensă – עֵקֶב רָב –, orgoliul este un păcat grav – מִפֶּשַׁע רָב. Adică este o corespondență între valoarea legii, împlinirea şi refuzul ei.

Ce are de făcut omul slab şi amenințat? De la tonul obiectiv cu care cânta Legea, psalmul trece la un ton personal şi neliniştit, de la imnul didactic la rugăciunea insistentă. Simțindu-se neputincios, omului nu-i rămâne decât să recurgă la harul lui Dumnezeu: pentru a ieşi nevinovat, el imploră absoluțiunea din partea lui Dumnezeu (iartă-mi greşelile... şi voi fi curat), absoluțiune de ceea ce îi este necunoscut şi de a fi ajutat pentru a nu cădea în păcatul grav al aroganței.

* v. 15. Deja iertat şi cu integritatea recuperată, psalmistul poate să-şi pronunțe rugăciunea, unindu-se cu Universul şi răspunzând atracției Legii. Rugăciunea sa va pune în acord mintea şi gura şi va fi acceptată cu siguranță de Dumnezeu. Cel care se roagă rosteşte acum pentru a 7-a oară numele Domnului şi adaugă 2 titluri: unul preia o metaforă luată din natură – „stânca mea” –, celălalt o ia dintr-o instituție socială, „mântuitorul meu”. Astfel încheie într-un mod foarte fericit cele două părți ale psalmului, prima despre natură, cealaltă despre Lege, exprimând în sinteză raportul complex dintre Dumnezeu, care se revelează în multe feluri, şi om, care îi răspunde prin supunere, rugăciune si mărturisirea lui Dumnezeu ca punctul său de referință – stânca – şi Mântuitorul său.

În Noul Testament

Textul care specifică cel mai clar continuitatea, dar şi depăşirea calitativă a revelației în Noul Testament este prologul *Scrisorii către Evrei*:

> [1] După ce în trecut a vorbit în multe rânduri şi în multe moduri părinților noştri prin profeți, Dumnezeu, [2] în aceste zile din urmă, ne-a vorbit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moştenitor a toate, prin care a făcut şi veacurile. [3] Acesta, fiind strălucirea gloriei şi chipul ființei sale şi ținând toate prin cuvântul puterii sale, după ce a săvârşit purificarea păcatelor, s-a aşezat la dreapta maiestății, în ceruri, [4] devenind cu atât mai presus decât îngerii cu cât a moştenit un nume mai deosebit decât al lor.

Dumnezeu[10], cu articol: ὁ θεὸς şi fără epitet, vorbeşte de-a lungul istoriei atât Israelului, cât şi creştinilor. Această unicitate a Revelatorului subliniază continuitatea între cele două alianţe; dar modul revelării în una şi în cealaltă este cu totul diferit. Cea veche a fost succesivă şi fragmentară, deci progresivă şi parţială şi foarte variată în formă. Primul adverb, Πολυμερῶς, „în multe părţi, multiplu", evocă multiplicitatea comunicării divine oamenilor prin interpreţi diferiţi; aceasta evocă în acelaşi timp bogăţia lor, dar şi caracterul incomplet; pedagogia divină nu descoperă dintr-odată secretele sale. Al doilea adverb, πολυτρόπως, subliniază formele foarte variate ale revelaţiei vechi: cuvântul faţă către faţă, visul, viziunea, oracolul, sorţii, acţiunea divină în natură şi istorie prin îngeri, oameni sau animale, profeţia, legea, parabola sau enigma prin *Urim* şi *Tummim*[11]. Dimpotrivă, Revelaţia prin Fiul este definitivă şi plenară, ca o împlinire desăvârşită (Cf. *In* 1,14.17-18). Nu se poate concepe că Dumnezeu s-ar mai comunica după aceea, mai clar şi mai total, o dată ce a vorbit prin Fiul.

Superioritatea revelaţiei Noii Alianţe este evidentă ţinând cont de timpuri şi de destinatari. De la Malahia n-a mai apărut în Israel niciun profet; se considera în iudaism că revelaţia divină s-ar fi terminat o dată cu Esdra. Adverbul πάλαι, „odinioară", „altădată" (departe în timp, cf. *Iuda* 4; se opune lui Νυν: de curând, acum), se raportează la o antichitate îndepărtată, cu nuanţa unei revelaţii, dacă nu desuete, cel puţin atenuate, şi este în contrast cu vestirea evanghelică contemporană (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων), care nu este „sfârşitul zilelor", ci *acest* timp al sfârşitului care este sosirea unei epoci de mântuire noi şi ultime. În vestirile mesianice (*Num* 24,14; *Ier* 23,20; *Dan* 10,4), ebraicul *ahar* nu înseamnă sfârşitul, ci ceea ce urmează în spaţiu sau în timp[12]. Aceasta înseamnă că apariţia Fiului marchează sfârşitul unei perioade a istoriei, aceea a copilăriei religioase a lumii (*Mc* 12,2-6; *2Pt* 1,19) şi începutul unei epoci caracterizate prin plenitudinea revelaţiei divine, cea a Evangheliei, şi care a început o dată cu generaţia contemporană, de unde identificarea sa prin adăugarea pronumelui tou,twn: în această perioadă finală în care suntem. În acest context, „părinţii" (τοῖς πατράσιν) nu se referă numai la Patriarhi, ci la toţi strămoşii poporului ales (*Lam* 5,7; *Ez* 20,18.42; *Siracide* 44,1; 47,23): sunt în raport cu „noi" (ἡμῖν), lectorii scrisorii, aşa cum morţii sunt în raport cu cei vii (cf. *In* 15,15).

---

[10] Interpretarea exegetică a textului este preluată din C. Spicq, *L'Épitre aux Hebreux*, Gabalda, Paris 1977, 56 ş.u.; cf. A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épitre aux Hebreux 1 et 2,* Cerf, Paris 1969, 51 ş.u.

[11] Cf. J. Lindblom, „Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im Alten Testament", în *ZATW,*1963, 263-288.

[12] Cf. H. Kosmala, *At the end of the days,* în *Annual of the Swedish Theological Institute,* Leiden, II, 1963, 27-37.

La fel, dacă se iau în considerare agenții revelației: pe de o parte, toți inspirații şi mesagerii lui Dumnezeu din Vechea Alianță, pe de altă parte, propriul său Fiu[13], este imposibil de a reda în limba noastră tăria lui ἐν υἱῷ din limba originală, care nu subliniază atât identitatea Revelatorului, cât mai ales natura şi calitatea „martorului" cu mult superior oricărui alt profet, întrucât i-a fost dată preexistența cerească lui Isus, relația sa absolut unică cu Dumnezeu Tatăl său (cf. *In* 1,18). Dativul poate avea sensul instrumental al lui „dia" (prin), dar poate, totodată, să-şi păstreze semnificația primară locală „în" (cf. 4,7) şi evocă astfel prezența lui Dumnezeu care rosteşte El însuşi Cuvântul său în mesageri (cf. *In* 14,10; *2Cor* 2,17; 5,19; 13,3). De altfel, Dumnezeu nu se exprimă în Cristos numai prin cuvinte, ci prin toată viața sa de Mântuitor, în special în întruparea şi moartea sa, revelarea iubirii sale (*cf In* 3,16 ş.u.; *Tt* 3,4-7). Întrucât diferența de proximitate a mesagerului în raport cu Dumnezeu conferă o autoritate mai mare sau mai mică mărturiei sale, revelația prin Fiul are o autoritate incomparabilă.

Deci la originea evenimentului credinței este Dumnezeu cel care a iubit mai întâi (*In* 3,16; *1In* 4,10). Este inițiativa gratuită a Tatălui „care atrage la sine", făcând astfel posibilă „venirea la Fiul" (*In* 6,44.65; 8,47; *1In* 5,1).

În Noul Testament, credința păstrează trăsăturile specifice deja întâlnite în Vechiul Testament şi rămâne conceptul principal şi expresia cea mai clară pentru a caracteriza raportul omului cu Dumnezeu. A crede înseamnă a acorda încredere şi include momentul ascultării de Dumnezeu şi de Cuvântul său, al speranței, al fidelității etc.

Întâlnirea cu Mântuitorul care este lumina şi viața dă origine unui nou mod de existență, unei comuniuni de viață, unui raport personal cu Tatăl: „Raportul cu Dumnezeu nu constă într-o cunoaştere intelectualistă, ci în a se lăsa încântat şi legat şi deci în a fi încântați şi legați în tot ceea ce exprimă omul prin figura luminoasă a Revelatorului Isus şi prin iubirea celui care l-a trimis"[14]. Cel care i se deschide lui Cristos prin credință a trecut deja de la moarte la viață (*In* 5,24), a scăpat de judecată (*In* 3,18; 5, 24) şi a învins lumea (*In* 16,33), iar posedarea vieții veşnice nu mai este pentru cel care crede obiect de speranță, ci realitate prezentă (*1In* 5,12). Credința este decisivă în raportul mântuirii (*In* 3,18).

Putem să tragem concluzia că atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament credința este răspunsul integral al omului lui Dumnezeu care se revelează ca Mântuitorul său şi că acest răspuns include acceptarea mesajului salvific şi supunerea încrezătoare în Cuvântul lui.

---

[13] Cf. A.J.B. Higgins, *The world Testament and some Aspects of New Testament Cristology*, citat de F.F. Bruce, *Promise and fulfilment*, Edinburgh, 1963, 136 ş.u.

[14] Schema este luată din J. Phammatter, „La fede secondo la Sacra Scrittura. Fondamenti di Teologia Biblica", în *Mysterium salutis*, II, Brescia, 1968, pagina 398.

LA FEDE, VIA DELLA GIUSTIZIA NELLA LETTERA AI ROMANI

Iulian FARAOANU

Abstract: The theme of this paper is a matter of faith, a way of human righteousness in front of God in the Epistle to Romans.

After some premises that concern the confessional debates based on the epistle and its main theme, our attention will turn to the exegesis of Rom 3:21-26. The exegetic analysis will highlight the two important poles: on one side the righteousness of God, on other side the faith of the human genre. Than, it will be a discussion on the faith's notion in his relationship with the divine righteousness, justify and the Law. The emphasized thesis is the following: God is righteous, faithful and merciful, through the sacrifice of Christ, it justifies in a free way the sinful man based on his faith.

In the end shot conclusions and applications will be stated. It will be underlined the suited truth on which faith is an essential aspect of Christian identity. The same faith remains the opening door of salvation and of everylasting life.

Keywords: faith, righteousness, righteous, justify, Law, salvation.

Introduzione

Il tema di questo lavoro ha come titolo „La fede, via della giustizia dell'uomo nella lettera ai Romani". Nel centro dell'attenzione sarà la fede, così come la concepisce san Paolo, dalla prospettiva della ricerca della giustizia davanti a Dio.

Prima di procedere, vorrei fare un accenno ad alcune premesse. Prima di tutto, si deve sottolineare la difficoltà dell'argomento „la giustificazione mediante la fede", oggetto di lunghe dispute tra cattolici e protestanti durante la storia. In secondo luogo, si dovrebbe riconoscere che l'accostamento[1] alla lettera ai Romani è un impresa non tanto facile. Desidero però superare tali difficoltà e presentare un punto di vista modesto e non esaustivo sul tema della fede, l'unica via per essere giusto davanti a Dio nella visione paolina. Così stando le cose, dopo alcuni ennunciati generali, seguirà un'analisi del testo Rom 3,21-26, importante per capire le modalità dell'intervento giustificante di Dio in Cristo. In seguito, saranno messi in

---

[1] Dovrebbero essere tenute presenti le particolarità della lettera ai Romani in cui Paolo non vuole imporre le cose con autorità. Inaffi, egli scrive per una comunità che non aveva visto personalmente. Uno degli scopi della lettera era lo scambio vicendevole nella fede.

evidenza alcuni aspetti della fede nelle sue molteplici relazioni con la Lege, la giustizia e le opere. Alla fine sarà presentata una breve attualizzazione per l'uomo del terzo milennio.

1. La lettera ai Romani e la fede che giustifica

Soprattutto dopo la riforma protestante, la lettera ai Romani è stata molto studiata. Nello stesso tempo, essa è stata oggetto di dibattito e discussioni tra il mondo protestante e quello cattolico. Il punto più sensibile era la tesi della giustificazione per mezzo della fede, a seguito delle affermazioni fatte da Lutero[2], secondo cui detta tesi costituiva il nucleo centrale della dottrina cristiana. La parte cattolica, nella polemica con i luterani, insisteva sul valore della tradizione e della fede che si deve esprime con le opere.

A partire dal secolo scorso la lettura e l'interpretazione della lettera secondo i criteri confessionali è stata tralasciata. Sono state proposte varie alternative alla tesi della centralità della dottrina della giustificazione vista come il centro della teologia paolina. Alcuni hanno pensato che la tesi delle giustficazione era solo un elemento secondario della teologia paolina, elaborato per la lotta contro i giudaizzanti (W. Wrede). Sulla stessa scia, A. Schweitzer[3] considerava la mistica della redenzione il centro della teologia paolina, mentre l'idea della giustificazione non è in primo piano. La teologia di Paolo è percorsa dall'idea dell'essere in Cristo. La persona deve coltivare la propria vita inserendola in quella di Gesù Cristo.

Un altro autore che si è dedicato al pensiero paolino è E.P. Sanders[4]. Nei suoi studi, egli ha riformulato il punto di vista sul giudaismo del primo secolo. Contrariamente ad alcune idee diffuse, il giudaismo non era legalista e non si accentuava solo l'aspetto formale ed esteriore nel rispetto delle prescrizioni della Lege mosaica. Sanders dimostra prima di tutto che il giudaismo del primo secolo era una religione della grazia. L'elezione, l'alleanza, la Legge e la salvezza erano doni di Dio ed espressioni della sua gratuita benevolenza. Il giudeo riconosce che tutto è dono ed è consapevole che la giustizia che cerca sta nelle mani di Dio.

Da questi presupposti, segue che le opere della Legge non sono una propria conquista, ma sono risposta al dono di Dio. Le opere sono necessarie non per entrare, ma per poter rimanere nell'alleanza con Dio, il quale solo può rendere gli uomini giusti. Nello stesso tempo, molte opere erano

---

[2] Per Lutero le lettere ai Galati e ai Romani erano il vero Vangelo.

[3] Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystic des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

[4] Cf. E.P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress 1983.

prescritte per ottenere il perdono dei peccati, anche questo essendo un dono divino.

Nei nostri giorni molti esegeti sostengono che il problema centrale nella lettera ai Romani non è l'alternativa tra la giustficazione mediante la fede o mediante le opere della Legge, ma il Vangelo. Paolo ha ricevuto il Vangelo sulla via di Damasco ed è stato chiamato ad annunciarlo. In questo senso, si può definire la lettera paolina un trattato sul Vangelo.

Per altri studiosi, un tema onnipresente in Romani è la giustizia di Dio. Diffati esiste una domanda che percorre tutta la lettera: Come Dio è giusto?

Nonostante tutti questi temi a cui si è accennato, rimangono fortemente presenti gli argomenti della fede e della giustizia dell'uomo di fronte a Dio. Paolo è preoccupato di far vedere la via dell'essere giusti davanti a Dio giusto e misericordioso.

2. La giustizia di Dio e la fede dell'uomo: Rom 3,21-26

In *Rom 3,21* Paolo riprende le affermazioni fatte anteriormente nella tesi generale della lettera, secondo cui la giustizia di Dio si è resa visibile nel vangelo (cf. 1,16-17).

La preposizione „nuni" con cui inizia il testo, può avere una funzione retorica, fissando una cesura tra il discorso presente e quello anteriore sulla manifestazione dell'ira divina. Nello stesso tempo, la preoposizione contiene anche una sfumatura temporale[5]. Si tratta ora, in questo momento dell'assoluto inizio dell'era escatologica. E' in realtà l'ora dell'intervento definitivo di Dio che porta un cambiamento radicale in tutti gli ambiti. Questo intervento non porta alla condanna dei peccati in cui erano immersi tutti gli uomini (cf. 3,9: "non c'è nessun giusto"), ma al perdono grazie alla misericordia divina. Ora invece, Dio non punisce le trasgressioni dei giudei e dei pagani, ma al contrario agisce in virtù della sua benevolenza.

La giustizia[6] divina si è manifestata[7] fuori della Legge. Secondo il pensiero paolino, esistono due ambiti: quello della legge e quello della fede. La giustizia divina non è reperibile nella Legge, perchè essa non può rendere l'uomo giusto. La legge, per quanto riguarda la giustificazione, non ha nulla da dire, essa è indifferente[8]. Tale legge poi non fa altro che rivelare l'ira divina.

---

[5] Cf. C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, Hendrickson, London 1991, 69.

[6] Paolo vuole spiegare l'origine, l'aplicazione e le conseguenze della giustizia divina.

[7] Il verbo utilizzato non è „apokalypto", ma „phaino" al perfetto.

[8] Cf. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 160.

Tuttavia, la Legge[9] e i Profeti hanno testimoniato la giustizia di Dio. Ulteriormente, Paolo userà due esempi di testimoni di tale giustizia: Abramo nella Torah e Davide nei Profeti. La Scrittura testimonia un Dio che ha agito e agisce ora in Cristo con giustizia.

Nel versetto seguente, in *Rom 3,22* si afferma che la giustizia divina, indipendentemente della Legge, si trova per mezzo della fede in Gesù Cristo. Accanto a Dio, appare ora il riferimento a Cristo. Gesù Cristo è la persona a cui è rapportata la fede[10]: la fede del credente è in realtà una relazione con Cristo.

Una discussione molto vivace è sorta attorno all'espressione „pistis[11] Iesou". La prima opzione è considerare la locuzione un genitivo soggettivo: la fede *di* Cristo (Campbell, Gaston, Woward, Hays[12], ecc.). Gesù sarebbe in questa visione un modello di obbedienza e fiducia. Tra gli argomenti, si possono portare due passi in cui si tratta della fede che una persona dimostra: Abramo in 4,12 e la fede di Dio in 3,3. Tuttavia, mai nelle lettere paoline Dio è il soggetto della fede. Egli è piuttosto oggetto della fede. Un altro argomento è il fatto che la persona di Cristo non è mai nell'epistolario paolino soggetto del verbo „pisteuo" (41 ricorrenze in Paolo).

La seconda variante è intendere „pistis Iesou" come genitivo oggettivo (Byrne, Fitzmyer, Penna, ecc.), cioè la fede *in* Cristo, tenendo presente l'adesione dell'uomo in vista della giustficazione[13]: cf. Gal 2,16.20; 3,22; Fil 3,9. Questa interpretazione sembra più raggionevole. Difatti, con molta probabilità Paolo non pensa alla fedeltà di Cristo (Gesù non è mai definito „pistos" in Paolo). Quando parla di tale fedeltà, egli usa il termine „hupakoe", cf. Rom 5,19; 2Cor 10,5. Inoltre, nel nostro testo il riferimento è alla persona di Cristo come manifestazione della giustizia di Dio. La fede in Cristo rende gli uomini partecipi di questa giustizia.

La fede di cui parla Paolo è in relazione a Cristo ed è lo strumento per essere partecepi della giustizia divina. A tale giustizia possono partecipare tutti quelli che credono[14].

---

[9] L'autore gioca sull'ambivalenza del termine "nomos": significa sia la Legge mosiaca, sia la Torah come parte della Scrittura.

[10] Il termine „pistis" può significare sia fede, sia fedeltà oppure fiducia. Cf. „pistis", in F.W. Danker (ed.), *A Grrek-English Lexicon of the New Testament and other Early Literature*, Chicago 2000.

[11] Nel testo che si sta analizzando il sostantivo "pistis" riciorre tre volte (v. 22.25.26), mentre il verbo "pisteuo" appare una solo volta (v. 22).

[12] Cf. R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 1983.

[13] Cf. P. F. Esler, *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2008, 195-197.

[14] Cf. C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 70.

Rom 3,22 introduce di nuovo il tema dell'universalità. La giustizia divina per mezzo della fede elimina ora qualsiasi muro di divisione. Ormai non c'è più la distinzione tra circoncisi e noncirconcisi. Davanti a Dio tutti sono giustificati gratuitamente in virtù della sua grazia.

Paolo richiama i capitoli precedenti in cui trattava il tema del peccato universale: tutti, sia i giudei che i pagani hanno peccato e meritavano il castigo di Dio. Tramite il peccato, essi sono privi della gloria divina. L'autore stabilisce un legame tra peccato e la perdita della gloria. Forse la fonte di ispirazione è il testo di Gen 1,26-28. Dio aveva creato l'uomo ed esso era partecipe della sua gloria e giustizia. Il peccato aveva allontanato l'uomo da Dio, facendogli mancare anche la sua gloria. L'uomo che si trova nella condizione di peccato è cosi ingiusto davanti a Dio. La gloria si può ritrovare in Cristo Gesù, l'icona in cui splende la gloria divina.

Rom 3,24 propone la grande svolta che avviene con l'intervento di Dio, il quale giustifica gli uomini gratuitamente in virtù della sua grazia. Ci sono due parole che esprimono la gratuità. In primo luogo, l'avverbio „dorean" il quale sottolinea la modalità della giustificazione, cioè gratuitamente. Essere giustificati è un dono di Dio. In secondo luogo, il termine „charis", che si riferisce all'origine della giustificazione[15]. La grazia è concepita come una forza, una potenza divina personificata che si oppone alla „hamartia", la potenza personificata del peccato (Rom 6,14-15).

L'atto del giustificare avviene per la redenzione operata da Cristo[16]. Il termine „apolytrosis", il quale non è molto frequente nei testi neotestamentari, si riferisce al riscatto degli schiavi e i prigionieri. Dal senso comune, si passa al significato di liberazione escatologica dalla schaività del peccato (cf. Rom 3,24; 8,23; 1Cor 1,30).

In Eb 11,35 il termine potrebbe indicare anche la paga di un prezzo in cambio dell'eliberazione, però l'idea non è presente in altri testi del Nuovo Testamento. Infatti Dio è il soggetto della liberazione, e non si può identificare la persona a cui egli paghi il prezzo. Nonostante tutto, la redenzione può avere un prezzo, intendendo per esso la sofferenza di Cristo, il quale ci ha comprati a caro prezzo, versando il suo sangue per noi (1Cor 6,20; 7,23). La liberazione e la redenzione, espressioni dell'amore divino, si realizzano in Cristo Gesù, nel suo sacrificio e nella sua morte, con lo scopo di costituire un nuovo popolo.

---

[15] Cf. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 408-409, Paolo avrebbe introdotto tre espressioni nella formula presente in 3,24-26: a) „per la sua grazia"; b) „mediante la fede"; c) „per rivelare la sua giustizia".

[16] Paolo non fa allusione alla predicazione di Cristo o all'instaurarsi del Regno di Dio. Egli accentua di più il mistero della morte e della risurrezione di Cristo.

Rom 3, 25a continua la descrizione dell'intervento divino per realizzare la sua giustizia. Dio ha prestabilito Gesù come strumento di ispiazione. Al centro si trova il discorso su Dio: egli è il protagonista, egli giustifica e stabilisce Gesù come strumento di espiazione.

L'agire de Dio viene indicato con il verbo „protithenai", il quale può avere due significati: a) proporre, avere intenzione (senso temporale); b) esporre, presentare pubblicamente (senso spaziale). Il primo senso potrebbe essere parzialmente accettato nella misura in cui esprime l'intenzione e lo scopo di Dio nel realizzare il suo progetto. Il secondo significato sembra essere più logico nel nostro contesto. Dire che Dio ha esposto pubblicamente Gesù concorda con l'idea di rivelazione. Nello stesso tempo, esporre Cristo sulla croce è un'antitesi con i riti chiusi svolti nei cortili interni del Tempio.

L'azione divina riguarda il mettere Gesù come strumento di espiazione. Il termine "hylasterion" si riferiva inizialmente alla modalità di calmare la rabbia di un dio, spesso tramite un sacrificio. In Rom 3,25 dovrebbe essere un altro significato, visto che Dio stesso è il soggetto dell'azione, e quindi non potrebbe offrire a se sttesso un sacrificio. Inoltre, non esiste nessun riferimento a un dio che vorebbe placare la sua ira.

Nella Bibbia, "hylasterion", usato come aggettivo[17] o sostantivo[18], appare in riferimento al coperchio dell'arca dell'alleanza ("kapporet") che si trovava nel Santo dei Santi (Es 25,17-22). Nella festa di Yom Kippur (Lev 16) il Sommo Sacerdote prendeva il sangue della vittima e lo versava sul copercchio dell'arca in segno di perdono e riconciliazione. Con il passare del tempo, "kapporet" diventa un segno, la sede della purificazione e della rinnovata presenza di Dio. Nel giorno dell'espiazione Dio cancellava i peccati del popolo e inaugurava un nuovo periodo all'interno dell'alleanza tra sè e il suo popolo.

Dopo aver esposto tutte queste connotazioni rituali, sorge la domanda se esse sono presenti in Rom 3,25. Al di là dell'obiezione riguardante la familiarità dei romani con il simbolismo cultuale del Tempio, esiste un'altra obiezione: la carrente concezione messianica espiatrice nel Nuovo Testamento. Gesù è chiamato nuovo tempio o agnello immolato, però raramente "espiatorio". Un altro punto controverso è la corrsipondenza tra "hylasterion" in Rom 3,24-25 e "kapporet": in Romani l'accento cade su Dio e Cristo, gli attori del sacrificio, mentre in Es 25 e Lev 16 l'attenzione

[17] La parola presa come aggettivo suggerirebbe l'idea del Cristo espiatorio esposto da Dio. Si traterebbe di una semplice espiazione, cf. R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 403.

[18] Il sostantivo appare un altra volta nel Nuovo Testamento in Eb 9,5 con riferimento alla sede della misericordia, il copercchio di oro messo sopra l'arca dell'alleanza.

è rivolta al sangue degli animali[19]. Sempre in questo ambito, si può aggiungere che non si tratta di espiazione vicaria di Gesù, perchè Dio partecipa al sacrificio, non riceve passivamente un'offerta. Dopo tutto, il sacrificio di Cristo è fatto liberamente[20], avendo come causa unica l'amore smisurato per il genere umano.

Sintetizzando le considerazioni fatte, si può presuporre che Paolo, in continuità con la tradizione della Chiesa primitiva, presenta Dio come colui che istituisce in Cristo il rito culmine del "giorno dell'espiazione". L'espiazione si svolge non nello spzaio chiuso del Tempio, ma pubblicamente, essendo un'azione aperta a tutti gli uomini. La funzione espiatrice non è legata a qualche sacrificio animale, ma appartiene a Cristo, colui che versa il suo sangue liberamente per noi uomini e per la nostra salvezza[21].

I versetti conclusivi, *Rom 3,25b-26* riprendono le affermazioni sulla giustizia. L'azione di Dio avviene dopo la tolleranza verso i peccati passati nel tempo della divina pazienza. Nel passato Dio aveva agito in maniera creativa, perdonando ogni anno nel giorno dell'espiazione i peccati del popolo i rinnovando così l'alleanza. Nello stesso tempo, Dio ha prolungato la sua pazienza soprattutto verso Israele aspettadno la conversione vera di questo popolo.

Ora il tempo compiuto, nel tempo presente Dio manifesta la sua giustizia, trattandosi della giustizia misericordiosa, la quale non condanna, ma perdona. La prova della giustizia e della fedeltà divina è l'evento Cristo, Redentore e strumento di espiazione. Mediante questa giustizia, Dio si dimostra giusto. Si tratta sia della sua giustizia interiore ("perchè sia giusto"), sia della giustizia manifestata all'esterno, l'attività di fare giusti: "perchè possa giustificare"[22]. Appare così una risposta alla domanda: come Dio è giusto? Dio è giusto quando non agisce in virtù della sua ira; è giusto quando mostra la sua misericordia; è giusto quando perdona tutti e li rende capaci di presentarsi davanti alla sua maestà.

Mediante la stessa giustizia, Dio giustifica chi ha fede in Gesù. La giustificazione è a portata di tutti, la condizione è la fede in Cristo. Dio è imparziale, sia verso i giudei, che verso i pagani. Il suo atto di giustificare ignora il peccato degli uomini e si esprime nell'amare.

---

[19] Cf. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, 166-168.

[20] Un parallelisno potrebbe essere con il libro *IV Mac* dove l'aggettivo „hylasterion" si riferisce alla morte dei martiri, fuori del culto. cf. R. Penna, *L'apostolo Paolo*, 402-404.

[21] Cf. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, 418-419.

[22] Cf. C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 69.

3.La giustizia, la fede e la Legge

3.1. La giustizia e la giustificazione

Il termine "dikaiosyne" (giustizia) riccorre 34 volte in Romani e dovrebbe essere inteso partendo dai significati che non può avere in Paolo. Prima di tutto, non si può parlare di giustizia retributiva amministrata nel tribunale. Se fosse così, Dio condannerebbe soltanto perchè tutti gli uomini sono colpevoli a causa dei peccati commessi.

In secondo luogo, non si può comprendere la giustizia tenendo presente il suo senso nel mondo greco, cioè misura per valutare la persona o il suo agire. In questo mondo greco esistono due varianti: a) la giustzia, virtù dell'uomo (essendo una virtù, significherebbe che l'uomo ha il merito di aver acquisito la giustizia); comunque non si può capire la giustizia partendo dalla sua connotazione etica[23]; b) la giustizia, atributo del giudice.

In terzo luogo, non ha molta rilevanza neppure la discussione sulla giustizia nel suo senso oggettivo o soggettivo. Secondo il pensiero biblico, Dio è il giusto per eccelenza, a lui appartiene la giustizia, mentre l'uomo è ingiusto. Dio, nella sua bontà, fa partecipe anche l'uomo della sua giustizia.

In questo caso, la giustizia divina si può comprendere partendo dal suo siginficato nel mondo giudaico, nella letteratura biblica ed extrabiblica. Nell'ambiente biblico, la giustizia ha una natura relazionale: atteggiamenti corretti verso una persona, agire rettamente verso qualcuno. Da qui scaturiscono i doveri assunti da Dio nella creazione, nell'elezione del suo popolo, nelle alleanze concluse. Dio stesso si è obbligato e rimane fedele verso le sue promesse. Dio è giusto perchè mantiene la sua Parola.

La giustizia divina è il dono totalmente gratuito che Dio fa all'uomo. Si deve sottolineare sempre il primato della grazia divina: sia Israele, che la Chiesa stanno davanti a Dio, rimangono nell'alleanza, solo in virtù della grazia e della benevolenza divina.

La giustizia divina si rivela nell'era escatologica, dopo il tempo della pazienza nei confronti del peccato del suo popolo. Tale giustizia è attiva, perchè si esprime mediante un intervento.

Infine, la giustizia di Dio si concretizza nel perdono e nell'amore misericordioso. Il frutto dell'intervento misericordioso di Dio in Cristo giustifica l'uomo peccatore.

Nella lettera ai Romani, si può osservare come Dio non ha messo in atto la giustizia retributiva, non ha scelto la via dell'ira che avrebbe portato l'uomo alla condanna. Dio non ha scelto neppure la Legge mosaica come strumento di salvezza, perchè tale Legge non ha la capacità di giustificare;

---

[23] Cf. C.K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 71.

infatti essa rivela il peccato e porta alla morte. In modo sorprendente, Dio ha fatto una scelta completamente diversa: vuole giustificare l'uomo, lo mette in un rapporto giusto con sè mediante una giustizia della grazia e della misericordia[24].

L'atto della giustificazione è espresso tramite il verbo "dikaioo". Il soggetto del verbo è Dio, il quale conduce l'uomo dalla condizione di peccatore ad un rapporto corretto di pace e amicizia con sé. Dio stesso prende l'iniziativa e porta tutti gli uomini, sia Israele che i pagani, ad una relazione giusta con la propria persona[25]. Questa nuova relazione si stabilisce in Gesù Cristo.

La giustizia giustificante divina rende oppure costituisce giusto l'uomo, non solo lo dichiara giusto, come sosteneva Lutero. Dio toglie l'uomo dal peccato e riversa in lui lo Spirito Santo, il nuovo principio dell'agire del cristiano. Si tratta di un atto ri-creativo, Dio mette l'uomo in una condizione nuova di pace, riconciliazione e amicizia.

Dio giustifica l'uomo gratuitamente non mediante le opere delle Legge (sarebbe un motivo di vanto per i giudei), ma tramite la fede[26].

L'atto del giustificare fa parte del più ampio processo della salvezza. Esso si costituisce come inzio storico di questo processo, cioè l'intervento di Dio in Cristo Gesù. Nel sacrificio di Cristo, l'uomo è reso partecipe della giustizia.

3.2. La fede

Una delle caratteristiche del pensiero paolino è l'insistenza sulla fede. Il termine "pistis" ricorre 142 volte nelle lettere di Paolo (in confronto con le 101 ricorrenze negli altri autori del Nuovo Testamento), mentre il verbo "pisteuo" appare per 54 volte. Un altro elemento specifico di Paolo è l'utilizzo di espressioni che ricorrono raramente in altri libri del Nuovo Testamento: "ho pisteuon", Rom 1,16; 3,22; 10,4; "ek pisteos", Rom 1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; "dia pisteos", Rom 3,22.25.30.31. Queste espressioni riguardano l'atto di fede come elemento determinante per l'identità cristiana.

---

[24] Paolo ispirandosi al pensiero biblico, propone la fede come via della giustificazione. Alla base ci sono due motivazioni: a) un'alternativa alla Legge che non poteva giustificare o salvare; b) il desiderio di includere anche i pagani nel nuovo popolo di Dio.

[25] Cf. S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani,* Napoli 1966, 47.

[26] La frase di Rom 2,13 sembra essere contraddittoria: „coloro che mettono in pratica la legge sono giusti". Tuttavia in Rom 2,13 si tratta di una semplice ipotesi, mentre in 3,28 sarebbe una situazione acquisita. Poi, in 2,13 esiste una prospettiva apocalittica: Dio è imparziale nel giudizio retributivo. Invece, in 3,28 l'orizzonte è apocalittico e cristologico: la novità di Cristo, inizio della fase apocalittica della storia.

Sulla stessa scia del pensiero biblico, Paolo concepisce la fede come percezione della presenza divina a cui si deve rispondere con un atteggiamento di dedizione. La fede riconosce la presenza e l'agire di Dio nel mondo e nella vita personale. Difatti, l'uomo incontra Dio nella fede[27]. E' l'atteggiamento dell'uomo che si apre verso Dio, lo incontra e pone la sua fiducia in esso[28].

Prendendo come punto di partenza il concetto di fiducia, Paolo sviluppa ulteriormente il legame tra la fede e Cristo. Per lui si crede in Gesù Cristo (3,21-26) riconoscendo la condizione di peccatori.

La fede, nella visione paolina, esclude ogni vanto (3,27-28), perchè credere significa riconoscere lo stato di uomini imperfetti e peccatori, bisognosi del perdono divino. L'uomo ammette che ha bisogno di un Altro in cui porre la sua fiducia e speranza. Viene escluso in questo modo il vanto dei giudei fieri della Legge, e il vanto dei pagani.

Inoltre, la fede elimina la tentazione di porrci al centro, vantandoci del nostro sforzo. La fede è un atto che non posso attribuire a me stesso. Si tratta di un dono di Dio che mette la persona in relazione con un Altro. Su quel Altro, su Dio, poggia la sicurezza dell'uomo.

In fine, la fede ha il vantaggio di creare ugauaglianza, essendo essa a disposizione di tutti. La fede cancella la distinzione tra uomo e donna (differenza stabilita dalla circoncisione) e tra giudei e non giudei (differenza creata dalla Legge).

La fede è un atto semplice, a portata di tutti: basta un movimento di adesione a Cristo per poter essere inserito nel popolo di Dio e partecipare cosi alla giustizia, alla salvezza e alla vita. Questa fede è una nota essenziale dell'identità cristiana, l'esigenza della fede essendo una delle grandi novità del cristianesimo[29].

3.3. Il rapporto tra la fede e la Legge

Paolo concepisce la fede anche dalla propettiva del suo rapporto con la Legge. Nella lettera ai Romani esistono molteplici allusioni alla Legge, segno dell'interesse verso questo elemento essenziale dell'identità ebraica. L'apostolo stesso era ebreo per nascita e non rinnegherà mai l'appartenenza a questo popolo. Dall'altra parte però, in Romani Paolo vuole confrontare il Vangelo che predicava con il mondo giudaico per fare capire a tutti la via scelta da Dio pe la giustizia e la salvezza.

---

[27] La fede offre l'accesso a Dio. Nello stesso tempo e strumento per la comunione tra gli uomini.

[28] Cf. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006, 71-72.

[29] Cf. J.N. Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997, 98-100.

Nella lettera ai Romani esistono affermazioni positive, e nello stesso tempo negative riguardo la Legge. La visione nei confronti della Legge ha registrato cambiamenti, a seguito dell'evento sulla via di Damasco, il momento in cui Cristo diventa l'unico punto di riferimento per l'apostolo delle genti. Da una parte, la Legge è buona e spirituale perchè indica il bene che si deve compiere. Nella legge l'uomo scopre la volontà di Dio e una via per il suo perfezionamento. Rispettando la Legge, si aveva la garanzia di rimanere dentro l'alleanza per ricevere il dono della vita. La stessa legge aveva il ruolo di porre limiti ai desordini sociali e ai conflitii tra gli interessi personali e quelii degli altri. Cosi la legge regolava i rapporti tra gli umoni e portava alla pace e alla convivenza armoniosa.

Al di là dei suoi aspetti positivi, la Legge si era dimostrata imperfetta, perchè rimaneva un codice esteriore di regole, non avendo la capacità di muovere l'uomo dal di dentro per rispettarela. La legge era divenuta peccato e morte. Inafatti essa faceva vedere la trasgressione delle regole, rendeva l'uomo cosciente del suo peccato e lo portava inesorabilmente verso la morte. Questa legge era solo un pedagogo, che accompagnava l'uomo nel periodo della sua immaturità e non poteva conferire il titolo di figlio e erede.

In conformità a queste considerazioni, la Legge non aveva la capacità di offrire all'uomo la giustizia e la salvezza. Paolo era un esempio di ebreo irreprensibile riguardo all'osservanza della legge, una legge che non lo ha portato alla giustizia davanti a Dio. In realtà, la stessa legge riconosceva la sua impotenza e annunziava la salvezza mediante la fede.

La Legge mosaica indica l'esigenza di mettere in pratica le sue norme come espressione della volontà divina, però nello stesso tempo rende consapevole dell'impossibilità di rispettare effetivamente la legge mostrando al peccatore il suo falimento. Questa funzione rimane anche dopo l'intervento salvifico di Dio in Cristo e ricorda al cristiano che egli rimane sempre un peccatore davanti a Dio.

Il Vangelo è la buona notizia che supera la fase della Legge. Quello che la Legge non poteva realizzare, lo fa Dio mediante il suo Vangelo. Ascoltando il Vangelo in cui si manifesta la potenza divina e obbedendo ad esso, l'uomo riceve la fede e lo Spirito, doni superiori alla Legge e principi di vita che lo rendono figlio ed erede. La fede è via per l'essere giusti, ma anche strumento di vera libertà e ambito in cui l'uomo può vivere autenticamente le sue relazioni: con Dio, con l'altro e con se stesso.

3.4. Il rapporto tra la fede e le opere

Quale è il rapporto tra la fede e le opere prima e dopo l'evento della giustificazione? Per Paolo, le opere della Legge non hanno nessuna rilevanza in vista della giustificazione. Il rispetto della legge metteva in primo piano lo sforzo dell'uomo e i suoi meriti. Però una buona relazione con Dio non può essere una conquista personale. Non è l'uomo colui che alza una scala verso il cielo, ma viceversa Dio fa scendere una scala perchè l'uomo possa salire.

L'uomo si deve presentare davanti a Dio con le mani vuote, senza alcun merito, senza pretese. In questo caso ogni vanto o privileggio viene escluso. La posizione dinanzi a Dio è quella del credente, solo la fede permette all'uomo di essere giusto.

Come si concilia l'idea paolina della fede senza le opere con l'affermazione della lettera di Giacobbe: "la fede senza le opere è morta". La problematica è stata ampiamente dibattuta. Qui si offrono solo alcuni spunti. Ad un'analisi più attenta si può osservare che i due autori affermano praticamente lo stesso principio, essendo diversi il linguaggio, il contesto e la prospettiva. Giacobbe non intende le opere in opposiozne alla fede, ma parla delle opere derivanti dalla fede. Paolo si riferiva invece alle opere della Legge non a quelle legate alla fede. Inoltre, Paolo accentua le condizioni per essere giustificati, mentre Giacobbe ha in vista il come rimanere nello stato di uomini giustificati. In fine, l'orizzonte di Paolo è cristologico, invece quello di Giacobbe è più ecclesiologico e morale.

Le opere sono ncessarie dopo la giustificazione? La risposta è affermativa, per rimanere nello stato di uomini giusti c'è bisogno delle opere della fede (la giustificazione esclude le opere anteriori, ma non quelle posteriori). Anche se siamo giustificati per mezzo della fede, le opere sono necessarie in vista del giudizio. Tuttavia, anche le opere compiute dopo essere giustificati non sono un motivo di vanto, perchè esse non provengono dall'uomo, ma hanno la loro fonte nello Spirito Santo, il nuovo principio di azione nel cristiano. Lo Spirito che abita nel cristiano lo rende capace di vivere la vita nuova e comportarsi da uomo nuovo.

Nella lettera ai Romani si può capire l'intenzione di Paolo di presentare la vita etica del cristiano come frutto dell'inabitazione dello Spirito, e non come una conquista sua personale (cf. Rom 8,3-4). Non solo la giustificazione è gratuita, ma anche la salvezza. Tuttavia, rimane spazio per la collaborazione personale dell'uomo con lo Spirito Santo[30].

La giustizia communicata dallo Spirito deve essere conservata e farla portare frutti (cf. Rom 6,19-23). Le opere, da un punto di vista negativo,

---

[30] Cf. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani,* Napoli 1966, 47.

possono compromettere l'unione con Cristo e portare alla perdita della salvezza. Da un punto di vista positivo, le opere son espressioni della giustizia interiore e garanzia della fedeltà e della fede in Cristo.

Conclusione

La conclusione di Paolo è quella secondo la quale l'unica via per essere giustificati dinanzi a Dio è la fede. A differenza della Legge, la fede non è esteriore, bensì un principio interiore che ha la capacità di muovere l'uomo dal di dentro per aderire a Cristo. La fede è fiducia, disponibilità verso Dio. La fede poi mette al centro Dio, non la propria persona e il suo sforzo di farsi giusto con i propri meriti. La fede riconosce il valore e l'importanza di Cristo e del suo sacrificio perché l'uomo sia salvo e abbia la vita.

La fede rimane la via per essere giusto davanti a Dio. Nel momento del battesimo, colui che esprime un atto di fede viene inserito nel mistero della morte e della risurrezione di Cristo e riceve lo Spirito Santo, caparra della salvezza per poter vivere la nuova vita di figlio ed erede. Questo è il momento costitutivo dell'esistenza cristiana.

Ma come dovrebbe essere visuta tale vita? La fede, come fu per Paolo, dovrebbe essere quel atteggiamento di accettare il dono di Dio, accettare la vita divina dentro la propria persona. La fede non è altro che un abbandono tra le braccia di Dio, è fiducia totale in Lui. In relazione a Dio, bisogna accettare il suo primato nella vita, riconoscere che tutto è grazia, che Dio rende santi. Infatti, Dio ha l'iniziativa di rendere gli uomini giusti e salvi.

La fede dovrebbe essere poi un radicamento dell'esistenza in Cristo. Solo l'unione con Lui può portare il cristiano alla maturità e alla perfezione. Solamente confessando con il cuore che Dio ha risuscitato Gesù Cristo dai morti e proclamandolo Signore si può avere la salvezza.

Questa fede inoltre, non rimanga relegata al passato del battesimo. La fede si rende visibile mediante le opere, essa deve crescere e maturarsi nel cristiano fino alla perfezione della carità.

Infine, la fede si presenti come un sistemma di valori da vivere con più intensità. Questo sistemma di valori del Vangelo sia l'ambito in cui si muova e viva chi ha ricevuto i grandi doni della fede, della giustizia e della salvezza.

Bibliografia

ALETTI J.N., *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Borla, Roma 1997.

BARLONE S., *Giustificazione e libertà*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998.

BARRET C.K., *The Epistle to the Romans*, Hendrickson, London 1991.

BARTH K., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006.

BRODEUR S.N., *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.

DANKER F.W. (ed.), *A Grrek-English Lexicon of the New Testament and other Early Literature*, Chicago 2000.

DUNN D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999.

ESLER P., *Conflitto e identità nella lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 2008.

FITZMYER J.A., *Lettera ai Romani*, Piemme, Casale Monferrato 1999.

HAYS R.B., *The Faith of Jesus Christ*, 1983.

HAWTHRONE G.F. – MARTIN R.P. – REID D.G. (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

LYONNET S., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani,* Napoli 1966.

PENNA R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

PITTA A., *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001.

SACCHI A., *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 2000.

BOTEZUL, *PORTA FIDEI*

Daniel IACOBUȚ

Abstract: This article reveals that emeritus pope Benedict XVI's presentation of Baptism as a door of faith in the Apostolic Letter *Porta Fidei* is, in fact, rooted into the Church's liturgical experience, particularly in the rite of celebrating the sacraments of Christian initiation. The article develops this idea in three parts, all three focusing on the baptism seen as a door of faith: the first part presents the Baptism as participation to Christ's Paschal Mystery; the second part looks at the relationship between Baptism and faith; the third, more liturgical, explores the initial rite of celebrating the Baptism, rite which would take place at the church's door. In this last part, we show that entering the catechumenate, for both the adult Christian initiation and the beginning of the rite of Baptism for children, was named rite of acceptance and welcoming. It could also be called liminal rites as they take place *ad limen*, at the church's door, around a door threshold which meant entering the church once passed by. Starting with the names – admission, welcoming – we understand that they refer to overcoming separation for becoming closer, for entering in a new relationship, in a communion with God and with the Church through Baptism. In fact, if we consider *In 10,7.9*, there is only one door through which one could enter to be in communion with God, and this is Christ the Saviour. This is the reason why the place for officiating the rite of welcoming is the church's door, which symbolizes Christ-the door, and the culmination of this rite is tracing the cross on the forehead, the true door which gives access for the communion with God and with our neighbour. These liminal rites tighten the interdependencies between *lex orandi*, the law of the prayer, and *lex credendi*, the law of belief: the Church's celebration clearly presents the Baptism as the *ianua vitae spiritualis,* the door of life in the Spirit and the foundation for the entire life of faith of a Christian.

Keywords: Baptism, liturgy, faith, door, passing through, communion, liminal rites, welcoming, mystagogy.

Tema acestui articol este inspirată din primele cuvinte scrise de Papa emerit Benedict al XVI-lea în Scrisoarea apostolică *Porta fidei*:

> „Poarta credinței" (cf. *Fap* 14,27), care introduce la viața de comuniune cu Dumnezeu şi permite intrarea în Biserica sa, este mereu deschisă pentru noi. Este posibil să trecem acel prag atunci când cuvântul lui Dumnezeu este vestit şi inima se lasă plăsmuită de harul care transformă. A trece prin acea poartă comportă pornirea pe un drum care durează toată viața. El începe cu Botezul

(cf. *Rom* 6,4), prin care putem să îl chemăm pe Dumnezeu cu numele de Tată, şi se încheie cu trecerea prin moarte la viaţa veşnică, rod al învierii Domnului Isus[1].

Din cuvintele papei reiese că actul traversării porţii credinţei pentru a intra în comuniunea cu Dumnezeu şi în comuniunea eclezială presupune două elemente complementare: ascultarea Cuvântului vestit şi disponibilitatea inimii omului de a se lăsa transformată, plăsmuită de harul lui Dumnezeu. Dar această transformare a inimii provocată de cuvânt şi înfăptuită de har nu se poate reduce la un moment punctual al istoriei personale, ci cuprinde întregul parcurs al vieţii omului. De aceea, papa introduce imaginea drumului care durează toată viaţa. Aşadar, a intra prin poarta credinţei conduce la pornirea pe un drum, un itinerar. În acest context, putem spune că poarta credinţei permite accesul la un drum căruia papa îi delimitează foarte clar începutul: botezul. De aceea, putem asocia botezul cu poarta credinţei despre care ne vorbeşte cartea *Faptele Apostolilor* 14,27 şi din care s-a inspirat în mod explicit Sfântul Părinte. De altfel, expresia „poarta credinţei" nu poate fi înţeleasă pe deplin fără a face referinţă la evenimentul sacramental care a primit de la Tradiţie şi numele de „sacramentul credinţei".

Perspectiva documentului papal este în totală armonie cu ceea ce afirmă *Catehismul Bisericii Catolice* despre Botez la numărul 1213: „Sfântul Botez este fundamentul întregii vieţi creştine, poarta vieţii în Duh (*vitae spiritualis ianua*), ce deschide calea spre celelalte sacramente. Prin botez suntem eliberaţi de păcat şi renăscuţi ca fii ai lui Dumnezeu, devenim mădulare ale lui Cristos, suntem încorporaţi în Biserică şi făcuţi părtaşi de misiunea ei"[2].

Ceea ce intenţionez să arăt în cele ce urmează este faptul că această prezentare a Botezului drept poartă a credinţei, punct iniţial al drumului întregii vieţi creştine, provine de fapt din experienţa liturgică a Bisericii, mai precis, din ritualul celebrării sacramentelor iniţierii creştine. Cu alte cuvinte, prin această imagine a porţii şi a începutului de drum, papa emerit se demonstrează a fi un autentic mistagog ce ne conduce să aprofundăm misterul credinţei plecând de la misterul celebrării liturgice. Voi dezvolta acest aspect în trei momente ce au în comun motivul botezului drept poartă a credinţei: un prim moment ce prezintă Botezul drept participare la misterul pascal al lui Cristos; un al doilea moment priveşte în mod generic asupra raportului dintre Botez şi credinţă şi un al treilea, mai explicit liturgic, ce analizează ritul iniţial al celebrării Botezului, rit ce se desfăşoară la poarta bisericii.

---

[1] BENEDICT AL XVI-LEA, Scrisoarea apostolică *Porta fidei*, n.1.

[2] *Catehismul Bisericii Catolice*, n. 1213, Bucureşti 1993, 272.

1. Paştele lui Cristos şi Botezul

A vorbi despre Botez ca despre o poartă a credinţei, sau o poartă a vieţii în Duh, presupune acţiunea trecerii prin această poartă: o trecere de la un spaţiu într-un alt ambient şi, mai în profunzime, o trecere de la o stare existenţială la un alt *status*, la o altă condiţie. Sfânta Scriptură şi tradiţia Bisericii ne spun că a trece prin poarta botezului înseamnă de fapt a participa la marea trecere a lui Cristos prin moarte la viaţă, adică la misterul său pascal. În acest sens, normele introductive generale ale Ritualul iniţierii creştine a adulţilor afirmă la numărul 6:

> Cei care sunt botezaţi devin una cu Cristos printr-o moarte asemănătoare cu a lui, sunt înmormântaţi împreună cu el în moarte, ca să aibă parte de o înviere asemănătoare cu a lui şi să trăiască o viaţă nouă. Într-adevăr, prin Botez nu se comemorează şi nu se săvârşeşte altceva decât misterul pascal, deoarece prin el oamenii trec de la moartea păcatului la viaţa harului[3].

Este clară referinţa citatului din ritual la primele 11 versete ale capitolului 6 din *Scrisoarea către Romani* a sf. apostol Paul: „Am fost înmormântaţi împreună cu el prin botez în moartea lui, pentru ca, după cum Cristos a înviat din morţi prin gloria Tatălui, la fel şi noi să umblăm într-o viaţă nouă” (*Rom* 6,3-4). Această afirmaţie a sf. Paul este fundamentală, pentru că stabileşte conţinutul profund teologic al ritului comunităţii primare: gestul de imersiune (scufundare) şi de emersiune, ieşire la suprafaţă, constituia într-adevăr modul cel mai potrivit pentru a explica conţinutul pascal al ritului[4]. Baia baptismală, cu dubla sa mişcare de scufundare şi ieşire la suprafaţă, devine, aşadar, o imagine sau o re-prezentare sacramentală a trecerii lui Cristos de la moarte la viaţă, trecere la care este asociat şi cel ce este botezat.

Experienţa rituală a băii baptismale este semnul eficace al împlinirii misterului pascal în cel ce este botezat. Botezul este Paştele creştinului, este trecerea sa sacramentală de la starea de sclav al păcatului la condiţia unei vieţi noi. Cel botezat este, aşadar, introdus în mod vital în misterul pascal al lui Cristos, după cum se exprima şi sf. Leon cel Mare: „Fiind [cel botezat] primit de Cristos şi primindu-l pe Cristos după spălare, nu rămâne ceea ce exista înaintea botezului, ci devine o fiinţă regenerată de moartea celui Răstignit”[5]. În concluzie, dimensiunea cristologică a Botezului şi ritul fundamental al cufundării şi ieşirii la suprafaţă ajută la înţelegerea sa drept Paştele creştinului. Celebrarea în credinţă a sacramentului realizează

---

[3] *Ritualul Iniţierii Creştine a Adulţilor*, Norme generale introductive, n. 6, Iaşi 2008, 13.

[4] Cf. J.A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, Casale Monferrato 1999, 516-517.

[5] Leon cel Mare, *Tractatus* 63: CCL 138A, 387.

trecerea la viaţa dumnezeiască şi, în acest sens, putem spune că Botezul devine poarta intrării în comuniunea Sfintei Treimi.

2. Botezul, sacrament al credinţei

A considera Botezul drept poartă a credinţei ne conduce să aprofundăm şi raportul existent între primul dintre sacramentele Bisericii şi credinţă. Tradiţia constantă a Bisericii vrea ca actul Botezului să fie însoţit de o explicită mărturisire de credinţă: practica liturgică a cerut mereu candidatului adult o clară manifestare a credinţei, fie, în primele secole, prin formula triplă interogativă ce constituia un singur act împreună cu scufundarea în apa botezului, fie astăzi, printr-o întrebare ce precedă acest gest. Această mărturisire de credinţă se bazează pe cunoaşterea şi asumarea prealabilă a credinţei Bisericii, fapt ce s-a petrecut deja în timpul catecumenatului prin acea *traditio* – consemnare – şi *redditio* – restituire a Simbolului credinţei. Se profesează, aşadar, credinţa primită în şi prin Biserică, arătându-se clar că fiecare credincios poate să creadă numai în interiorul credinţei Bisericii.

Sf. Augustin este Părintele Bisericii care a consacrat expresia ce descrie Botezul ca „sacrament al credinţei"[6]. Considerând cazul Botezului copiilor, el dorea să spună că nu credinţa individului botezat este cea care face ca Botezul să fie considerat sacrament al credinţei, ci credinţa întregii Biserici. Această credinţă a Bisericii se exprimă în cadrul ritualului care îl transformă pe botezat în „credincios". Aşadar, în celebrarea sacramentului, protagonistă este credinţa Bisericii pe care candidatul o primeşte şi o acceptă. Credinţa Bisericii este în acelaşi timp premisa şi efectul Botezului. Ea este dar al lui Dumnezeu, precum şi răspuns al persoanei umane în cadrul comunităţii ecleziale. De aceea, sf. Vasile cel Mare afirma că, „aşa cum credem în Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt, tot aşa şi botezăm în numele Tatălui, şi Fiului, şi Duhului Sfânt"[7].

Raportul credinţă-botez este ilustrat de întreaga structură a ritualului botezului, întrucât celebrarea sacramentală este de fapt o împlinire, o actualizare a credinţei Bisericii. În această perspectivă, am ales să aprofundez din întregul ritual al Botezului riturile iniţiale, cele ce se împlinesc la poarta bisericii.

Botezul, poartă a credinţei în riturile de primire

Intrarea în catecumenat în cazul iniţierii creştine a adulţilor, precum şi începutul ritualului Botezului copiilor au primit numele de rituri de admitere sau de primire. Acestea mai pot fi numite şi rituri liminale, deoarece

---

[6] Augustin de Hipona, „Sacramentum fidei", *Epistola* 98, 9: PL 33, 364.

[7] Vasile cel Mare, *Liber de Spiritu Sancto*, 12: PG 32, 117-118.

se desfăşoară „ad limen”, adică la poarta bisericii, în jurul unui prag de trecere, de intrare în edificiul sacru. Nu este vorba despre nişte rituri marginale ce ar putea fi trecute uşor cu vederea, pentru că ele fac parte integrantă dintr-o structură rituală ce posedă o relevantă semnificaţie teologică. Plecând de la însuşi numele lor – admitere, primire –, înţelegem că această semnificaţie se referă la depăşirea unei situaţii de separare în vederea unei apropieri, a intrării într-o relaţie nouă, în cazul Botezului, într-o relaţie de comuniune cu Dumnezeu şi cu Biserica.

Înainte de toate, analizăm ritul admiterii la catecumenat, pentru că din acesta s-a inspirat şi ritul primirii în cadrul Botezului copiilor. Această admitere în catecumenat nu este o simplă înscriere la un curs de formare, ci este o adevărată intrare liturgică, întrucât ritualul prevede:

> Candidaţii împreună cu garanţii lor şi cu adunarea credincioşilor se întrunesc în afara bisericii, sau în pridvorul, sau la intrarea ei, sau chiar într-o parte (din interiorul bisericii) adaptată acestui scop, sau, în sfârşit, în funcţie de împrejurări, într-un alt loc potrivit din afara bisericii[8].

Acolo, după salut, celebrantul invită candidaţii şi pe acei care îi prezintă să se apropie întrebându-i despre numele lor şi despre ceea ce cer de la Biserică. Fiecare răspunde: „Credinţa”. În acel moment, celebrantul li se adresează cu un îndemn şi cu o întrebare din care reiese clar că Iniţierea creştină este poarta de acces către drumul credinţei:

> Vouă, aşadar, care aţi urmat lumina sa, vi se deschide calea evangheliei, pentru ca, punând temeliile unei vieţi noi, să-l recunoaşteţi pe Dumnezeul cel viu [...]. Aceasta este calea credinţei pe care Cristos vă va fi călăuză.. Sunteţi gata să păşiţi pe această cale?[9]

După un exorcism, urmează punctul culminant al acestor rituri de la poarta bisericii, anume însemnarea frunţii şi a simţurilor cu sfânta cruce, semnul specific al noii condiţii a catecumenilor. Celebrantul spune: „N., primeşte semnul crucii pe frunte: însuşi Cristos te întăreşte cu semnul iubirii sale. Învaţă acum să-l cunoşti şi să-l urmezi”[10]. După care sunt însemnate simţurile: urechile, pentru a asculta glasul Domnului, ochii, pentru a vedea strălucirea feţei lui Dumnezeu, gura, pentru a răspunde la cuvântul lui Dumnezeu, pieptul, pentru ca Cristos să locuiască în inimă prin credinţă, şi spatele, pentru a purta jugul plăcut al lui Cristos. Apoi, candidaţilor li se adresează acest îndemn însoţit de un gest corespunzător al celebrantului: „Intraţi în biserică pentru a lua parte cu noi la masa cuvântului lui Dumnezeu”[11].

---

[8] *Ritualul Iniţierii Creştine a Adulţilor*, n. 73, 41.
[9] *Ritualul Iniţierii Creştine a Adulţilor*, n. 76, 43.
[10] *Ritualul Iniţierii Creştine a Adulţilor*, n. 83, 47.
[11] *Ritualul Iniţierii Creştine a Adulţilor*, n. 90, 51.

Se intră, aşadar, în mod solemn în biserică, în cadrul unei procesiuni însoțite de un psalm care are următoarea antifonă: „Veniți, fiilor, ascultați-mă: vă voi învăța frica de Domnul". În biserică urmează celebrarea cuvântului lui Dumnezeu, în cadrul căreia se consemnează catecumenilor Evangheliile.

La o atentă lectură a acestor rituri, regăsim patru momente ce exprimă realitatea profundă a inserării, a intrării într-o comunitate de credință al cărei semn distinctiv este crucea ce realizează comuniunea între Dumnezeu şi om.

1) Ieşirea dintr-un spațiu: aceasta trebuie înfăptuită de ambele părți, atât de către comunitate, reprezentată de celebrant şi slujitorii sacri, cât şi de candidatul însuşi[12]. Este un prim gest simbolic: Biserica nu este o comunitate autoreferințală sau care se celebrează pe sine, pentru că ea iese din spațiul său propriu pentru a merge spre lumea care nu îi aparține. Astfel, împlineşte acelaşi itinerar ca şi Cristos, care iese din sânul Tatălui pentru a veni în lume. Este, aşadar, o Biserică misionară, căreia nu îi este frică să păşească pragul propriei limite spațiale pentru a intra într-un contact real cu umanitatea la care e trimisă. În acelaşi timp, candidatul iese din lumea sa şi se îndreaptă spre spațiul Bisericii, ascultând de glasul harului care deja lucrează şi îl îndreaptă spre un drum de credință.

2) Întâlnirea şi contactul spațial şi verbal. Prin această ieşire, se începe deja trecerea de la o situație de depărtare, de necunoaştere, la întâlnirea dintre candidat şi Biserică. Este o mişcare de apropiere spațială ce se aprofundează apoi printr-un dialog, prin care fiecare intră în spațiul interior al celuilalt şi datorită căruia se clarifică motivația acestei întâlniri: credința.

3) Pregătirea trecerii. Trecerea prin poarta bisericii şi intrarea în lăcaşul comunității de credință sunt pregătite de două momente, unul negativ şi unul pozitiv: în cel negativ, candidatul renunță la duhurile rele şi slujitorul Bisericii realizează exorcismul suflând asupra fiecărui candidat; în cel pozitiv, candidatul îşi manifestă adeziunea la calea credinței şi primeşte semnul crucii pe frunte şi pe simțuri. Deja prin această însemnare se intră în sfera apartenenței față de Cristos şi se începe a fi în comuniune cu Biserica.

4) Trecerea. Acum, candidatul poate trece pragul şi poate intra în edificiul bisericii, întrucât, prin adeziunea sa inițială la Cristos şi prin semnul crucii, primeşte o nouă identitate[13]. Intrarea în acest lăcaş al comunității este imaginată ca intrarea în sânul matern, în aşteptarea momentului naşterii din apă şi Duh Sfânt. De aceea, şi celebrantul îi spune: „Întreaga comunitate te va înconjura cu dragostea sa şi te va sprijini cu ajutorul său"[14].

---

[12] Cf. *Ritualul Inițierii Creştine a Adulților*, n. 245, 149.

[13] *Ritualul Inițierii Creştine a Adulților*, n. 90, 149.

[14] *Ritualul Inițierii Creştine a Adulților*, n. 84, 47.

Observăm că, în cadrul riturilor de admitere, un rol particular îl deține poarta bisericii. Aceasta îmbracă o semnificație deosebită, care se regăseşte de multe ori în scenele din istoria mântuirii ce sunt gravate pe ea. Este de ajuns să fi văzut poarta Bazilicii paleocreştine „Sf. Sabina" din Roma, pe care este gravată, alături de alte scene biblice, prima reprezentare plastică a răstignirii lui Isus, pentru a înțelege faptul că creştinii au considerat dintotdeauna poarta drept un important element liturgic. De aceea, poarta bisericii nu are numai funcția de uşă prin care cineva intră şi iese din edificiu, ci devine simbol şi pregustare a ceea ce îl aşteaptă înăuntrul bisericii. În acest sens, în istoria artei creştine găsim porți pe care sunt gravate diferite scene din istoria mântuirii, întrucât acele evenimente salvifice vor fi actualizate prin celebrare pentru cei care vor intra prin această poartă în lăcaşul de cult[15].

Nu avem aici suficient spațiu pentru a aprofunda semnificația liturgică a porții bisericii, care, la rândul său, evocă tema biblică a „porții". Este de ajuns să ne amintim că întreaga istorie a mântuirii este aşezată între poarta Paradisului, prin care ies Adam şi Eva după păcatul originar, şi cele douăsprezece porți ale Ierusalimului ceresc, prin care se intră în comuniunea deplină cu Dumnezeu. Semnificația cel mai des întâlnită în istoria artei creştine a porții edificiului în care comunitatea creştină celebrează sfintele taine este cristologică şi derivă din solemna afirmație a lui Isus: „Adevăr, adevăr vă spun: eu sunt poarta oilor. Dacă cineva intră prin mine, va fi mântuit" (*In* 10,7.9). Există, aşadar, o singură poartă pentru a intra în comuniune cu Dumnezeu, Cristos Mântuitorul. De aceea, şi sacramentul prin care se intră în această comuniune cu Dumnezeu, Botezul, nu poate face abstracție de faptul că a trece pragul porții Bisericii este un gest ce exprimă intrarea într-o relație profundă de credință cu Domnul Isus Cristos.

Interpretată în această perspectivă cristologică, valoarea simbolică a porții este însă de cele mai multe ori accentuată prin adăugarea unei statui sau a chipului lui Cristos deasupra acesteia, sau chiar prin unele inscripții. Multe porți de biserici ale Evului Mediu vorbesc celor care intră prin mesajele inscripționate pe ele. Amintesc doar exemplul abației benedictine medievale „St.-Marcel-lès-Sauzet" din regiunea Drôme a sud-estului Franței, pe uşa căreia este scris: „*Per me venite quoniam sum ianua vitae. Volo parcere, venite*"[16]. Poarta bisericii a devenit, aşadar, un element relevant în cadrul ritului de inițiere, întrucât a trece prin poarta-Cristos înseamnă, pentru cel care aderă la credință, a intra în staulul său, devenind astfel,

[15] Cf. C. Chenis, „Il portale nell-archittetura. «Segno» strutturale e «di-segno» narrativo", *Rivista Liturgica* 86 (1999) 704-705.

[16] Cf. C. B. Kendall, „The Gate of Heaven and the Fountain of Life", *Essays in Medieval Studies* 10 (1993) 117.

dintr-un individ izolat, membru al Bisericii. Botezul este, prin urmare, poartă a credinței, aceasta din urmă manifestându-se în liturgia intrării în catecumenat prin intrarea lor liturgică în biserică şi prin primirea lor din partea comunității de credință.

Acest profund sens teologic al ritului de admitere în catecumenat este prezent în sinteză în ritul primirii din cadrul botezului copiilor. Aici ritualul indică uşa bisericii drept locul începutului celebrării. Celebrantul primeşte familia, naşii şi copilul ce urmează a fi botezat, îi salută, îi întreabă apoi asupra numelui dat copilului şi asupra a ceea ce cer de la Biserică pentru el. Primul răspuns prevăzut de rit pentru părinți este „Botezul", dar ei pot folosi şi alte cuvinte, ca, de exemplu, „credința, primirea în Biserică, harul lui Cristos"[17]. Următoarele întrebări adresate părinților şi naşilor accentuează şi ele că gestul sacramental ce urmează a fi săvârşit este motivat de credință. Întregul rit al primirii culminează cu însemnarea cu sfânta cruce a frunții copilului din partea celebrantului şi apoi a părinților şi naşilor. Acest gest este însoțit de un text care manifestă dimensiunea eclezială a botezului, drept primire a copiilor în sânul Bisericii, astfel că locul său firesc este tocmai la intrarea în edificiul bisericii:

> N, Biserica noastră creştină te primeşte cu mare bucurie în rândul fiilor ei. În numele ei, eu te însemn cu sfânta cruce; după mine, şi părinții împreună cu naşii te vor însemna cu acelaşi semn al lui Cristos, Mântuitorul nostru[18].

Apoi, celebrantul îi invită pentru a lua parte la liturgia cuvântului lui Dumnezeu, invitație care se concretizează în formarea unei procesiuni până la locul destinat ascultării Cuvântului. În timpul acestei procesiuni, ritul recomandă cântarea psalmului 84, care cântă dorul după lăcaşul Domnului, iar la versetul 11 spune: „Căci mai bună este o zi în curțile tale, decât o mie în altă parte; prefer să stau în pragul casei Dumnezeului meu, decât să locuiesc în casele păcătoşilor".

Şi în cadrul riturilor de primire a copiilor ce urmează a fi botezați, iese, aşadar, în evidență identitatea botezului drept poartă a credinței, poartă prin care se intră în comuniune cu Dumnezeu (semnul crucii) şi cu Biserica reprezentată de celebrant, dar şi de părinți şi naşi. E relevant în acest sens faptul că şi părinții şi naşii, făcând semnul crucii pe fruntea copilului, sunt aşezați de partea Bisericii care primeşte. Se poate spune că ei sunt chemați acum să primească copilul lor dintr-o altă perspectivă decât cea a familiei naturale de sânge, şi anume din perspectiva fraternității ecleziale.

Pentru ritualul botezului copiilor, asemenea ritului intrării în catecumenat, poarta bisericii apare drept punctul inițial al întregului parcurs al

---

[17] *Ritualul Botezului Copiilor*, n. 37, Iaşi 2002, 29.
[18] *Ritualul Botezului Copiilor*, n. 41, 30.

celebrării, dar şi al întregului drum de credinţă al aceluia care a fost însemnat cu semnul iubirii lui Cristos şi a intrat astfel în comunitatea de credinţă. Şi în cadrul acestui rit, semnificaţia cristologică a porţii este fundamentală. Această semnificaţie este întărită de însemnarea cu semnul crucii, întrucât crucea nu este altceva decât poarta dintre Dumnezeu şi oameni. Astfel se exprima Papa emerit Benedict al XVI-lea în omilia din Duminica Floriilor din 2007: „Isus Cristos, cu lemnul crucii sale, a deschis larg poarta dintre Dumnezeu şi oameni. Acum ea este deschisă". Într-adevăr, semnul crucii prin care culminează riturile primirii în cadrul botezului nu indică altceva decât faptul că Biserica „cuvântul crucii" (*1Cor* 1,16) îl consideră ritualizat în semnul crucii drept prima şi cea mai importantă bogăţie ce o poate dărui noilor săi membri. În crucea lui Cristos s-a deschis spaţiul de reconciliere şi de comuniune a oamenilor cu Tatăl şi între ei. Iar Biserica nu este altceva decât actualizarea pentru umanitatea din orice timp şi loc a acestei noi posibilităţi de existenţă comunională în trupul glorificat al lui Cristos. Iată de ce locul desfăşurării ritului de primire este poarta bisericii care îl personifică pe Cristos-poarta, iar gestul culminant al acestui rit este cel al însemnării cu sfânta cruce, adevărata poartă de acces a omului la comuniunea cu Dumnezeu şi la comuniunea cu aproapele. Astfel, ritul însuşi al celebrării ne conduce să descoperim cum sacramentul botezului este poarta vieţii de credinţă a fiecărui creştin.

Concluzii

În urma acestei analize, cred că am putut descoperi fundamentul liturgic al afirmaţiei papei Benedict: a trece prin poarta credinţei comportă pornirea pe un drum care începe cu Botezul. Aceeaşi convingere este exprimată de *Catehismul Bisericii Catolice*, pentru care Botezul este „*ianua vitae spiritualis*", poarta vieţii în Duh şi fundamentul întregii vieţi de credinţă a creştinului[19]. Botezul este poartă pentru că prin el creştinul trece împreună cu Cristos de la moarte la viaţa cea nouă a Duhului şi intră în comunitatea fiilor lui Dumnezeu. Botezul este poarta credinţei pentru că ne inserează în mod existenţial în misterul credinţei, adică în misterul pascal al lui Cristos. Până la urmă, Cristos şi misterul crucii sale glorioase reprezintă poarta care conduce la comuniunea mântuitoare cu Tatăl în Duhul Sfânt. El şi crucea sa reprezintă poarta de acces către acel spaţiu de reconciliere şi de comuniune care este trupul său mistic, Biserica. Botezul este poarta credinţei, pentru că el constituie în acelaşi timp împlinirea drumului de venire la credinţă, dar şi izvorul nesecat care modelează viaţa botezaţilor după credinţa mărturisită şi primită la Botez. La aceste concluzii

[19] Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, n. 1213, Bucureşti 1993, 272.

am ajuns plecând de la experienţa ritului Bisericii ce se desfăşoară într-un spaţiu precis al edificiului bisericii: *ad limen*, la poarta sa. Aprofundând consistenţa teologică a semnelor, cuvintelor şi locurilor ce compun acţiunea liturgică, descoperim credinţa Bisericii în legătură cu sacramentul Botezului.

Dar *lex orandi*, regula rugăciunii, nu ne descoperă numai *lex credendi*, regula credinţei Bisericii, ci ne trimite şi la *lex vivendi*, adică la regula trăirii creştine. Din prisma celor analizate până acum, viaţa creştină apare drept înfăptuirea dinamismului intrinsec celebrării botezului. Concret, fiecare creştin este chemat în orice moment al existenţei sale baptismale să îl aibă pe Cristos drept punctul fundamental de referinţă în întreaga sa gândire, simţire şi acţiune. Cu alte cuvinte, harul baptismal este cel al unei continue treceri prin poarta vieţii dumnezeieşti care este Cristos şi misterul său pascal. Botezul introduce în dinamismul istoriei mântuirii: se încep un drum şi o istorie nouă, în care cel botezat începe să umble în noutatea lui Cristos; începe un drum nou comunitar şi eclezial, un drum şi o istorie ce se desfăşoară nu în mod izolat şi individualist, ci însoţit de poporul ieşit din apele botezului. Încep un drum şi o istorie de credinţă în care a crede nu înseamnă numai a cunoaşte raţional realitatea obiectivă a misterului lui Cristos, ci a primi în propria existenţă caritatea care animă acest mister. Această asimilare progresivă a misterului lui Cristos îl conduce pe creştin să devină părtaş la misiunea Bisericii şi, prin ea, la misiunea lui Cristos şi a Duhului Sfânt. Iar prin prisma riturilor Bisericii analizate aici, această misiune constă şi în a fi în stare de a fi la poartă, adică a ieşi în întâmpinarea lumii de azi, fiind în stare să creăm punţi de dialog prin care să identificăm şi să valorizăm acele seminţe ale cuvântului care se află în inima fiecărui om de bunăvoinţă.

CE ESTE „NOU” ÎN „NOUA EVANGHELIZARE”?

Corneliu BEREA

Riassunto: Il presente lavoro intende illustrare il senso della novità attinente al concetto di nuova evangelizzazione. Lo stesso Giovanni Paolo II spiega il modo in cui egli percepisce l'idea di novità all'interno della nuova evangelizzazione. Si tratta non di ri-evangelizzare, ma di un'azione di nuova evangelizzare. Tale attività avrà tre caratteristiche: a) una novità riguardo allo zelo per il Vangelo; b) nuovi metodi di annunciare la Buona Notizia; c) un'evangelizzazione nuova nel suo esprimersi. Queste vie dovrebbero portare gli uomini di questo millenio più vicino a Cristo al suo mistero di croce e risurrezione.

Parole chiave: nuova evangelizzazione; Vangelo; missione; Vaticano II.

Premisă

Este o convingere comună azi că Papa Ioan Paul al II-lea a folosit pentru prima dată termenul de „nouă evanghelizare” în Discursul său adresat Adunării CELAM, din 9 martie 1983 (Port-au-Prince, Haiti), în cadrul călătoriei sale apostolice din acelaşi an în America Centrală[20]. În partea a treia a Discursului, cea dedicată rolului episcopilor în cadrul unei evanghelizări „reînnoite”, fericitul papă spunea:

> Comemorarea jumătăţii de mileniu de evanghelizare îşi va afla deplina semnificaţie dacă va exista o angajare a voastră ca episcopi, împreună cu preoţii şi credincioşii voştri; nu este vorba, desigur, despre o angajare la o reevanghelizare, ci la o nouă evanghelizare. Nouă în ardoarea ei, în metodele ei şi în expresiile ei[21].

Am ales, aşadar, ca temă a conferinţei mele, clarificarea sensului „noutăţii” din conceptul de „nouă evanghelizare”, deoarece, cronologic, fericitul Papă Ioan Paul al II-lea explică ce anume înţelege el prin noua evanghelizare clarificând „noul”.

---

[20] Cf. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html. Discursul a fost ţinut în limba spaniolă. Pentru versiunea în l. italiană, vezi http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_it.html.

[21] Iată textul original: “La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”. Trad. în l. română aparţine autorului articolului de faţă.

În cadrul aceleiaşi adunări, papa preciza, în intervenţia sa, că situaţia de azi a multor ţări care în trecut manifestau o adeziune mai mare faţă de Cristos, fie individual, fie ca societate, s-a schimbat radical şi explica cum înţelegea el cele trei aspecte:

a) Se referă la o „noutate a ardorii”: în măsura în care se va realiza o unire mai adâncă cu Cristos, primul evanghelizator, vom ajunge la convertirea inimii, pentru că vocaţia creştină este vocaţia la sfinţenie. Facem referinţă la o „ardoare apostolică” ce derivă dintr-un nou şi încrezător raport cu Isus Cristos, care include viaţa sacramentală, care ne dă bucuria de a comunica credinţa noastră celorlalţi, ne face să ne manifestăm identitatea creştină şi să privim problemele la lumina credinţei.

b) Noua evanghelizare trebuie să fie „nouă în metode”: însă la ce ne referim?

Va fi astfel dacă fiecare membru al Bisericii va deveni un protagonist al răspândirii mesajului lui Cristos… Evanghelizarea este o datorie a tuturor membrilor Bisericii.

Christifideles laici 35:

> Biserica trebuie să facă astăzi un mare pas înainte în evanghelizarea sa, ea trebuie să intre într-o nouă etapă istorică a dinamismului său misionar. Într-o lume care devine din ce în ce mai mică prin prăbuşirea distanţelor, comunităţile ecleziale trebuie să se unească între ele, să-şi dăruiască reciproc energii şi mijloace, să se angajeze împreună în unica şi comuna misiune de a vesti şi de a trăi evanghelia.

Metode noi, aşadar, deoarece este o etapă specială în istoria Bisericii şi a omenirii, care cere o reînnoită calitate a vestirii noastre faţă de un om care nu mai crede într-o vestire a lui Cristos care să nu fie unită cu mărturia vieţii, care nu mai crede în realitatea Bisericii, fără să vadă şi o comunitate adevărată de creştini.

Faptul că trăim o etapă istorică diferită de toate celelalte de până acum face parte din necesitatea „noutăţii” evanghelizării de azi. Este o etapă în care ideologiile apun, în care ceea ce a însufleţit lumea în ultimii 200 de ani nu mai are putere de atracţie, o etapă neîntreruptă de crize, o perioadă caracterizată de „apusuri”.

Se deschid astfel perspective noi pentru a dezvolta conceptele de misiune şi de evanghelizare: implicarea efectivă a tuturor celor botezaţi şi miruiţi, într-o anumită deschidere reciprocă de dialog şi slujire, în diferite medii sociale.

c) O evanghelizare „nouă” în exprimările sale: va fi aşa dacă vom sta cu ochii atenţi la Domnul pentru a auzi ceea ce El ne spune, cunoscând bine

adevărul lui Cristos, vestind vestea cea bună cu un limbaj pe care toţi pot să-l înţeleagă. Atingem aici temele comunicării şi limbajelor omului de azi.

O astfel de triplă noutate poate deziluziona, pentru că nu este vorba despre o ideologie nouă, despre strategii speciale şi despre o revoluţie mediatică de transmitere a evangheliei, care să umple stadioanele sau bisericile. Noua evanghelizare nu este o noutate în sensul a noi tehnici. Obişnuiţi cu noi apariţii pe piaţă, de la telefoane la televizoare, de la modă la maşini, de la tehnici manageriale noi la succesul antreprenorial, asociem de multe ori „noul" cu „design revoluţionar", cu invenţia eclatantă, cu eficienţa ultimă şi, mai ales, cu succesul. Zilele care s-au scurs de la demisia Papei Benedict al XVI-lea şi până la alegerea de ieri a Papei Francisc au fost pline tocmai de acest sens de nou: mass-media repeta că ne trebuie un papă tânăr, nu unul bătrân, unul care să mânuiască bine mijloacele de comunicare în masă, unul care să atragă mulţimile etc. Ziarele online făceau profiluri ale posibilului papă, subliniau câte limbi vorbeşte fiecare cardinal, care este mai urmărit pe Twitter şi aşa mai departe. Publicitatea şi secularizarea de azi ne orientează insistent spre un concept de noutate care înseamnă abandonarea sau ruperea de trecut, în care vechiul înseamnă conservatorism, iar noul înseamnă progresist. Asta ne determină să ne punem întrebarea:

Cum să nu înţelegem „noul" în noua evanghelizare?

Nu este o ruptură cu „vechiul". Când Ioan Paul al II-lea a propus conceptul de „nouă evanghelizare", nu a dorit să facă o judecată negativă cu privire la activitatea misionară precedentă, care ar necesita deci o evanghelizare complet diferită faţă de cea dinainte. Un astfel de mod de înţelegere ar duce numai la alegeri pastorale greşite.

Noua evanghelizare nu este ca o plantă care să răsară din nimic, dintr-o dată, ci mai curând ca un răsad care se dezvoltă din seminţele continue care au produs evanghelizarea de până azi.

În acelaşi timp, şi *Redemptoris Missio* 85 clarifică bine acest aspect, noua evanghelizare nu implică o slăbire a angajamentului misionar *ad gentes* în favoarea unui nou elan spre o evanghelizare „acasă". Ioan Paul al II-lea o spune clar:

> Tendinţa spre închidere poate fi puternică. Bisericile vechi, preocupate de noua evanghelizare, se gândesc că de acum trebuie să desfăşoare misiunea la ele acasă şi riscă astfel să-şi frâneze elanul spre lumea necreştină, acordând cu greu vocaţii Institutelor misionare, congregaţiilor călugăreşti, celorlalte Biserici. Însă numai dăruind cu generozitate din ceea ce avem, vom şi primi. Deja astăzi tinerele Biserici, dintre care nu puţine cunosc o înflorire prodigioasă a vocaţiilor, sunt în măsură să trimită preoţi, călugări şi călugăriţe Bisericilor vechi.

Ce este, atunci, noua evanghelizare? Benedict al XVI-lea răspundea astfel în 2011:

Termenul de „noua evanghelizare” trimite la exigenţa unei modalităţi reînnoite de vestire, mai ales faţă de cei care trăiesc într-un context precum cel actual, în care dezvoltările secularizării au lăsat urme adânci şi în ţările de tradiţie creştină. Evanghelia este mereu un anunţ nou de mântuire înfăptuită de Cristos pentru a face omenirea părtaşă la misterul lui Dumnezeu şi la viaţa sa de iubire, pentru a o deschide la un viitor de speranţă încrezătoare şi puternică. A sublinia că în acest moment al istoriei Biserica este chemată să înfăptuiască o nouă evanghelizare înseamnă a intensifica acţiunea misionară pentru a corespunde pe deplin mandatului Domnului[1].

Paul al VI-lea atrăgea atenţia în *Evangelii nuntiandi* 75 asupra adevăratului sens al „noului” în evanghelizare:

Evanghelizarea nu va fi niciodată posibilă fără acţiunea Duhului Sfânt... Tehnicile de evanghelizare sunt bune, dar nici cea mai perfectă dintre ele nu ar putea înlocui acţiunea puternică a Duhului. Chiar şi pregătirea cea mai rafinată a evanghelizatorului nu realizează nimic fără el. Fără El, dialectica cea mai convingătoare este neputincioasă asupra spiritului oamenilor. Fără el, cele mai elaborate scheme cu fundament sociologic sau psihologic se vădesc a fi goale şi fără valoare.

Acţiunea Duhului Sfânt în cadrul evanghelizării

Catehismul Bisericii Catolice, la nr. 737, afirmă următoarele:

Misiunea lui Cristos şi a Duhului Sfânt se împlineşte în Biserică, Trupul lui Cristos şi Templul Duhului Sfânt. Această misiune conjugată îi asociază de acum înainte pe credincioşii lui Cristos la comuniunea lui cu Tatăl în Duhul Sfânt: Duhul îi pregăteşte pe oameni, le iese în întâmpinare cu harul său pentru a-i atrage la Cristos. El le arată pe Domnul înviat, le aminteşte cuvântul său şi le deschide mintea spre înţelegerea Morţii şi Învierii lui. El le face prezent misterul lui Cristos, în cel mai înalt grad în Euharistie, pentru a-i reconcilia, a-i pune în comuniune cu Dumnezeu, pentru a-i face să aducă „multe roade” (*In* 15, 5.8.16).

Conţinutul noii evanghelizări este redat, probabil, cel mai bine de Ioan Paul al II-lea în *Chistifideles laici* 34:

Tuturor oamenilor contemporani le repet strigătul pasionat cu care am început slujirea mea pastorală: „Nu vă temeţi!” Deschideţi, ba chiar deschideţi larg porţile lui Cristos! Puterii lui salvatoare deschideţi-i hotarele statelor, sistemele economice ca şi cele politice, domeniile vaste ale culturii, civilizaţiei, dezvoltării.

---

[1] BENEDICT AL XVI-LEA, *Discurs adresat participanţilor la Adunarea plenară a Consiliului Pontifical pentru promovarea noii evanghelizări*, 30 mai 2011.

Nu vă temeţi! Cristos ştie „ce este înăuntrul omului”. Numai el o ştie! Astăzi, foarte adesea, omul nu ştie ce poartă înăuntru, în adâncul sufletului şi inimii sale. El este deseori nesigur de sensul vieţii sale pe acest pământ. Este invadat de îndoiala care se transformă în disperare. Permiteţi-i, aşadar – vă rog, vă implor cu umilinţă şi încredere –, permiteţi-i lui Cristos să-i vorbească omului. Da, numai el are cuvintele vieţii veşnice![2]

Scopul este clarificat bine tot în *Chistifideles laici* 34:

Această nouă evanghelizare, adresată nu numai indivizilor, dar şi păturilor întregi de populaţie în diferitele lor situaţii, ambiante şi culturi, este destinată formării de comunităţi ecleziale mature, adică în care credinţa să se descătuşeze şi să realizeze întreaga ei semnificaţie originară de adeziune la persoana lui Cristos şi la evanghelia sa, de întâlnire şi de comuniune sacramentală cu el, de existenţă trăită în dragoste şi în slujire.

Concluzie

Pe de o parte, înţelegerea noului este direct legată de înţelegerea rolului Duhului Sfânt. Paul al VI-lea, *EN* 75, ne cere să studiem mai bine natura şi modul de a acţiona al Duhului Sfânt în evanghelizarea de azi:

El este cel care azi, la fel ca la începuturile Bisericii, lucrează în fiecare evanghelizator care se lasă pătruns şi condus de el... El acţionează mai ales în misiunea evanghelizatoare: nu întâmplător marele început al evanghelizării are loc în dimineaţa Rusaliilor, sub suflul Duhului. Se poate spune că Duhul Sfânt este agentul principal al evanghelizării, că el este cel care împinge la vestirea Evangheliei şi care, înlăuntrul conştiinţelor, determină primirea şi înţelegerea cuvântului mântuirii.

Ca o paranteză, am recomandat studenţilor din anii I şi II o carte. Este vorba despre „Intelectualii” de Paul Johnson. Cartea pleacă de la un fapt: omul european şi nord-american de azi este cel educat în ultimii 200 de ani de o serie de intelectuali care au avut o influenţă hotărâtoare în schimbările majore sociale şi culturale ale acestei perioade. De la J.J. Rousseau la K. Marx, de la Ibsen la Hemingway, de la Tolstoi la Brecht.... viaţa le este analizată de autorul cărţii urmând un criteriu concret de analiză: cât au corespuns aceşti intelectuali în viaţa lor privată, personală, acelui ideal pe care l-au predicat altora, l-au propus chiar naţiunilor, l-au aşezat ca piedestal al noii culturi europene? Răspunsul este nemilos: nu au corespuns în niciun fel. Aceşti intelectuali au ceva în comun: o încredere oarbă în geniul lor, în rasa lor aparte, o neîncredere pe măsură în ceilalţi oameni, care merită cel mult dispreţ. Concluzia autorului cărţii este dură: nu putem avea cu

[2] Ioan Paul al II-lea face referinţă aici la omilia la începutul ministerului de păstor suprem al Bisericii (22 octombrie 1978): *AAS* 70 (1978), 947.

uşurinţă încredere în intelectualii de azi, predicatori ai unor idealuri în care ideatorii lor nu cred personal. Cartea este un avertisment şi pentru noi, pentru Biserică.

Pe de altă parte, înţelegerea noului este legată de înţelegerea pe care o avem noi despre omul de azi, atât ca evanghelizator, cât şi ca destinatar al evanghelizării. El este asemănat de Papa Benedict al XVI-lea, în Omilia ţinută la închiderea lucrărilor Sinodului episcopilor pentru noua evanghelizare, 28 octombrie 2012, cu orbul Bartimeu.

> Bartimeu, în acel punct strategic al relatării lui Marcu, este prezentat ca model. El nu este orb din naştere, ci şi-a pierdut vederea: este omul care a pierdut lumina şi este conştient de aceasta, dar nu şi-a pierdut speranţa, ştie să perceapă posibilitatea de întâlnire cu Isus şi se încredinţează Lui pentru a fi vindecat.

Pentru Benedict al XVI-lea, Bartimeu este omul ieşit din apusul ideologiilor şi din postmodernitate, cel vindecat şi mai apoi ucenic. El îl sintetizează astfel fie pe cel care evanghelizează, fie pe cel evanghelizat:

> Bartimeu, după ce şi-a recăpătat vederea de la Isus, s-a adăugat la ceata discipolilor, printre care cu siguranţă erau alţii care, asemenea lui, au fost vindecaţi de Învăţătorul. Aşa sunt noii evanghelizatori: persoane care au avut experienţa de a fi fost vindecate de Dumnezeu, prin Isus Cristos[3].

---

[3] Pentru versiunea în l. română: http://www.magisteriu.ro/predica-papei-la-finalul-sinodului-episcopilor-pentru-noua-evanghelizare-2012/.

CREDINȚĂ SIMPLĂ SAU/ŞI CREDINȚĂ GÂNDITĂ?
Cazul Clement Alexandrinul şi Origene

Damian PĂTRAŞCU

Riassunto: In questo lavoro si vuole studiare il rapporto tra fede e gnosi, così come è stato pensato da due autori normativi dell'epoca patristica in questo argomento, cioè Clemente Alessandrino e Origene. Dallo studio dei testi presi in esame, possiamo vedere chiaramente la necessità della conoscenza in ordine alla fede (Clemente Alessandrino) e anche la bontà della semplicità della stessa fede (Origene), anche se non si esclude anche qui, per quelli che sono in condizione di farlo, di ricorrere allo studio di essa.

Parole-chiavi: fede, filosofia, padri della chiesa, Origene, Clemente Alessandrino, tradizione, rapporto, semplicità, logos, gnosi, ortodossia, eterodossia, ragione, sapienza.

În loc de introducere

Perioada de 12 luni în care pontiful roman, Papa Benedict al XVI-lea, a propus Bisericii să reflecteze asupra credinței este una nici scurtă, nici lungă. Ceea ce mi se pare de subliniat, după de acum mai bine de 100 de zile trecute, este preocuparea multor creştini, din toate păturile religioase ale Bisericii, de a aprofunda, de a cunoaşte mai bine şi a revigora credința lor prin numeroasele inițiative organizate atât la nivel pastoral, cât şi academic-ştiințific. Dar mă întreb, în contextul a ceea ce voi spune mai departe în această conferință: este oare necesar să ne reîntoarcem la Sf. Părinți, la tradiție? Voi răspunde cu ajutorul marelui patrolog Lucian Turcescu[4], din păcate, puțin cunoscut la noi în țară[5], care spune:

> Sunt de acord cu tine că reîntoarcerea la sursele patristice este necesară şi fertilă – la urma urmei, nu are sens ca fiecare generație să redescopere roata sau ca fiecare generație să afirme cu aroganță că nimic valabil nu s-a scris înaintea ei şi că totul poate începe de la zero. Pe de o parte, trebuie să construim pe fundația anterioară, dacă aceasta este serioasă. Pe de altă parte, nu cred că trebuie să devenim sclavii tradiției, fie ea şi teologică, iar aceasta să ne împiedice să mai

---

[4] C. BĂDILIȚĂ, *Ştiință, dragoste, credință. Convorbiri cu patrologi europeni,* Curtea Veche, Bucureşti 2008, 162-163.

[5] Profesorul Lucian Turcescu este director de Studii Post-Graduate la Departamentul de Teologie al Universității Concordia (Montreal, Canada) şi Preşedinte al Societății Canadiene de Studii Patristice.

vedem lucrurile şi altfel decât în lumina tradiției. (...) La urma urmei, citind operele Părinților, realizezi că ei nu erau nici pe departe atât de legați de tradiție cum credem noi, ci erau foarte creativi şi de multe ori gata să adapteze gândirea precursorilor lor la noile probleme, de multe ori, fără a da referințele necesare.

Cred că în această din urmă frază se află cheia de lectură a recurgerii la Sf. Părinți, dacă se vrea într-adevăr să se revigoreze credința în fiecare om de bunăvoință.

Tradiția deci, cea care a fost cunoscută şi trăită de Sf. Părinți, nu este ca o piatră monolitică, imobilă şi sclerozată, ci ca un organism pluriform şi plin de viață. Este o modalitate de viață şi de doctrină care cunoaşte, pe de o parte, incertitudini şi tensiuni, cercetări făcute cu greu şi, pe de altă parte, decizii prompte şi curajoase, care s-au revelat a fi de o mare originalitate şi de o importanță decisivă. A urma Tradiția vie a Sfinților Părinți nu semnifică alipirea cu orice preț de trecut, ci a adera cu siguranță şi libertate de cercetare la linia credinței, menținând o orientare constantă către fundamentul său: ceea ce este esențial, ceea ce durează şi nu se schimbă. Este vorba despre o fidelitate absolută, în multe cazuri dusă şi probată *usque ad sanguinis effusionem* către dogmă şi acele principii morale şi disciplinare care arată funcția lor de neînlocuit şi fecunditatea lor, chiar în acele momente în care apar idei noi (...). Cu alte cuvinte, unitate în diversitate şi progres în continuitate cu Tradiția[1].

1. Clement din Alexandria: gnoza adevărată

Reflecții aprofundate asupra distincției dintre credința simplă şi o cunoaştere a ei mai aprofundată le găsim pentru prima dată la teologii alexandrini de la sfârşitul secolului al II-lea şi începutul celui de-al III-lea. „Este mai bine să ai «gnoza» decât adevărata credință”, a sentențiat programatic Clement Alexandrinul[2]. Acesta era convins că Lógosul „ne îndeamnă la gnoză”[3]. Cu termenul „gnoză”, el a înfruntat constructiv provocarea gnosticismului, pe care teologi precedenți, ca, de exemplu, Irineu din Lyon şi Tertulian, o trataseră mai degrabă defensiv. Deşi aceştia încercaseră să apere substanța credinței Bisericii de falsificări, nu reuşiseră să contrapună fascinației intelectuale a cercurilor gnostice nicio alternativă eclezială. Sarcina de a construi o formă de creştinism caracterizată de un nivel foarte înalt de reflecție a fost începută pentru prima dată acolo unde şi gnosticismul poseda unul dintre centrele lui culturale cele mai vitale, adică Alexandria[4].

[1] Cf. Congregația pentru Educația Catolică, „Instrucțiunea *Studiul Sfinților Părinți în cadrul formării la viața prezbiterală*”, în D.Gh. Pătraşcu, *Patrologie şi Patristică, sec. I-IV,* I, Serafica, Roman 2006, 15-17.

[2] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 6, 109, 2 [682].

[3] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, 1, 92, 3 [270].

[4] Cf. CH. Bigg, *Creştinii platonicieni din Alexandria*, Herald, Bucureşti 2008. Cf. şi *Originile creştinismului*, Polirom, Iaşi 2002, mai ales 363-369.

Aici, Biserica nu îşi putea permite în niciun caz să se limiteze la simpla conservare a stării ei patrimoniale. Era, în schimb, necesar să înfrunte în mod ofensiv strategiile gnosticilor, care duceau cu succes spre rătăcire credincioşii. Dorita legătură dintre intelectualitate şi credinţă trebuia să facă posibil să rămână în Biserică acei creştini care nu erau mulţumiţi cu predicarea comunitară convenţională, cei care erau sensibili faţă de esoterismul gnostic şi credeau că vor afla acolo ceea ce predicarea Bisericii nu era capabilă să le ofere lor[5].

Clement din Alexandria a încercat să găsească o cale de mijloc între atitudinea gnosticismului, ostilă credinţei, pe de o parte, şi curentele creştinismului ortodox, fideiste şi critice faţă de ştiinţă, pe de altă parte[6]. De aceea, credinţa constituie fundamentul[7]. Cuvintele profetului Isaia: „De nu veţi crede, nu veţi înţelege” (7,9: LXX) au fost folosite, aşa cum va face mai târziu şi Augustin, pentru a confirma acest punct de plecare la care nu se poate renunţa[8], dar, în acelaşi timp, şi pentru a indica deja sfârşitul:

> pentru gnoză, credinţa devine perfectă [...]. Din această bază a credinţei este necesar să ne înălţăm pentru a primi [...], prin harul lui Dumnezeu, „gnoza”, în jurul lui în măsura posibilului. [...]. Nu a te îndoi de Dumnezeu, ci a crede este fundamentul „gnozei”[9].

Gnoza este în stare să motiveze ceea ce credinţa se limitează să accepte:

> Credinţa este, pentru a o spune aşa, o „gnoză” drept compendiu al adevărurilor cele mai necesare, este demonstraţia (*apodeixis*) fermă şi sigură a adevărurilor asumate prin credinţă. Ea este construită pe credinţă cu ajutorul învăţăturii Domnului şi ne însoţeşte spre o posedare a ştiinţei şi care nu se poate pierde[10].

Numai credinţa făcută obiect de reflecţie face posibilă distincţia dintre ortodoxie şi heterodoxie[11]. Idealul aici prezentat al unei gnoze creştine nu trebuie însă conceput în manieră pur intelectualistă. Este vorba despre o entitate complexă, unde sunt legate între ele elemente intelectuale, religioase, mistice şi morale. Această formă de gnoză nu semnifica în niciun caz o volatilizare raţionalistă a conţinutului credinţei, ci consta mai ales într-o comprehensiune mai profundă şi mai intensă a adevărului revelat, însoţit de un perfecţionament etic progresiv al creştinului. Concepţia lui Clement pleacă de la credinţă (*pistis*) şi conduce, cu ajutorul iubirii (*agape*), la

---

[5] Cf. Origene, *Comm. in Joh.*, 5, VIII [283ss.].

[6] cf. J. Lebreton, „La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d’Alexandrie”, *RSR* 18 (1928) 457-488.

[7] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 7, 20, 2 [742]; 55, 5, [773ss.].

[8] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1, 8, 2 [15]; 2, 17, 4 [191].

[9] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 7, 55, 2-3.5 [773].

[10] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 7, 57, 3 [775]; cf. 2, 48, 1 [219].

[11] Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 1, 35, 2 [48ss.].

cunoaştere (*gnosis*), sau, cu alte cuvinte, prin cunoaşterea iubirii[12]. În ultimă instanță, scopul gnozei este cel de a ne face conformi/asemănători (*omoiosis*) lui Dumnezeu şi este, de aceea, o formă de teologie sapiențială care uneşte cu Dumnezeu.

Diferit de Irineu şi Tertulian, Clement a folosit în mod pozitiv cuvintele Domnului conținute în *Mt* 7, 7 şi fluturate de către gnostici, pentru a sublinia insuficiența credinței mulțumite de sine şi pentru a reclama o angajare decisă în câmpul cunoaşterii:

> Cât priveşte credința, noi afirmăm că ea nu trebuie să se producă de la sine, în inerția „subiectului", ci cu ajutorul cercetării (*xetesis*). De fapt, nu pot spune că nu trebuie căutată deloc, deoarece „caută şi vei găsi" spune Domnul[13].

Cu ajutorul acestei probe scripturistice, el demonstrează că aprofundarea credinței este o poruncă a aceluiaşi Lógos:

> Lógosul nu vrea să fie inert în fața adevărului şi, de fapt, oțios, cel care a îmbrățişat credința. Spune într-adevăr: „căutați şi veți găsi", însă limitează cercetarea la regăsire şi ostracizează vorbăriile inutile, acordând un loc contemplației (*theoria*) care ne întăreşte în credință[14].

Pentru el, tehnica cercetării proprie a filosofiei greceşti era cea care, departe de a aliena de la credință, putea să folosească să se obțină „sigură convingere în a fi surprins adevărul din ştiința semnificațiilor «ascunse»"[15].

Aşa cum filosofia pleacă de la nedemonstrabilitatea primelor principii[16], la fel teologia pleacă de la certitudinile credinței, de la sigurele conținuturi ale revelației, pentru a ajunge la cunoaşterea adevărurilor[17]. Metoda cercetării teologice constă în a pune una în fața celeilalte fiecare afirmație a Scripturii şi a le confrunta între ele, pentru ca ceea ce se crede să se transforme în cunoaştere, rod al reflecției, iar coerența diferitelor conținuturi ale credinței să devină clară[18].

Dar tocmai prin felul de apropiere față de Scripturi se manifestă acum, încă o dată, diferențele dintre creştini, dintre simplii credincioşi (*pistoi*) şi adevărații gnostici (*gnostikoi*): „Nu tuturor le este dată «gnoza» (cf. *1Cor* 8,7): unii văd corpul Scripturilor, frazele şi numele [...], alții deosebesc ideea şi ceea ce este semnificat de literă"[19]. Însă cunoaşterea superioară a gnosticului

---

[12] A. MÉHAT, Étude sur les „Stromates", pp. 475-488.
[13] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 5, 11, 1 [498ss.].
[14] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 1, 51, 4 [64]; cf. 8, 1, 1-2, 5 [855ss.].
[15] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 1, 20, 3 [32]; cf., 1, 32, 4 [46ss.]; 99, 1 [108ss.].
[16] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 8, 8, 6 [861].
[17] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 5, 5, 2.4 [492ss.].
[18] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 1, 20, 3 [32].
[19] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 6, 132, 3 [698]; cf. 7, 95, 9 [810].

creştin nu trebuie concepută ca o posesie exclusivă şi privilegiată a ştiinţei. Pentru Clement, existenţa gnostică culminează în activitatea didactică[20].

Dacă până aici s-a prezentat care este înţelegerea adevăratului gnostic din partea lui Clement, bazându-ne mai ales pe opera *Stromatele*, în rândurile ce urmează vom căuta să intrăm mai în profunzime în argument, ţinând cont, de această dată, de întreaga lui operă.

Doctrina cunoaşterii

Pentru a înţelege adecvat gnoza trebuie în mod necesar să examinăm şi concepţia lui despre credinţă, care este strâns legată de aceasta. Consideraţiile lui Clement în legătură cu credinţa constituie o încercare serioasă de a da o explicaţie ştiinţifică acestui concept, care apare atât de frecvent în Evanghelii. Clement era foarte conştient de opoziţia grecilor relativă la conceptul de „credinţă", care este tipic religiei creştine: unii filosofi criticau dur uşurinţa cu care credeau creştinii în cuvintele lui Isus, fără să încerce să le dea o explicaţie raţională. În mod asemănător, şi unii gnostici, în special cei care aparţineau şcolii lui Valentin, distingeau credinţa, care era tipică credincioşilor simpli, de gnoză, care, în opinia lor, era un dar mai profund, acordat ca privilegiu doar unor persoane, şi anume celor cucernici.

Pe de altă parte, unii creştini aveau o atitudine efectiv periculoasă, deoarece refuzau să dea o semnificaţie mai profundă credinţei lor şi nu doreau s-o dezvolte într-o formă superioară de cunoaştere. Această atitudine a persoanelor mai „simple" (însă vinovate tocmai pentru renunţarea lor la aprofundarea mesajului evanghelic şi la semnificaţia Scripturilor) va constitui un motiv de critică din partea lui Origene.

Opunându-se acestei simplităţi a masei creştinilor, Clement[21] ia în discuţie problema logicii şi a epistemologiei. El susţine că unele demonstraţii trebuie să se bazeze pe principii de nedemonstrat, care sunt, în sine, vrednice de credinţă. Aşadar, demonstraţia raţională se realizează, la o ultimă analiză, prin „credinţa" într-un principiu: datorită acestei credinţe se poate presupune adevărul unui principiu nedemonstrat[22]. Această doctrină aminteşte de ceea ce spusese Aristotel, în opinia căruia este imposibil să pretinzi o demonstraţie pentru fiecare demonstraţie, motiv pentru care unele demonstraţii trebuie să plece de la anumite principii absolute, nedemonstrate şi adevărate, însă, oricum, vrednice de credinţă[23]. Această concepţie

[20] Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 7, 52, 1 [770]; cf. 2, 46, 1 [218]; 7, 4, 2 [729]; 53, 5-6 [772]. Cf. şi M. FIEDROWICZ, *Teologia dei padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede,* Queriniana, Brescia 2010, 22-25.

[21] Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 7, 6, 7-7, 2.

[22] Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, 7, 96, 5.

[23] Cf. ARISTOTEL, *Analiticele prime*, 64b, 32-36; cf. *Analiticele posterioare*, 71b, 20-23, etc.; *Topica*, 100b, 18, 21; *Etica nicomahică,*1140b, 31-33.

a fost reluată apoi de medioplatonicianul Alcinous[24] şi se regăseşte, în sfârşit, şi la Clement[25]. Acum, care sunt aceste principii ale demonstrației? Bineînțeles, în primul rând, principiile universale; însă, în opinia lui Clement, este şi principiul care apare clar senzației şi intelectului[26]. Aşadar, cunoaşterea ştiințifică se bazează pe aceste două facultăți ale omului[27]. Mai mult, Clement consideră necesară confirmarea credinței prin „consimțire"[28], prin acel proces cognitiv susținut de stoici, prin care omul acceptă ce îi este furnizat de simțuri.

În *Stromate*, 2, 16, 3, găsim chiar o atitudine favorabilă doctrinei epicureice a cunoaşterii. De fapt, „credința" este definită „preconcepție" (*prolepsis*), un termen propriu lui Epicur. Într-adevăr, în opinia lui Epicur, cunoaşterea se bazează pe senzație, iar toate senzațiile sunt adevărate; „preconcepția" nu este altceva decât concentrarea minții asupra clarității percepției sensibile; aşadar, ea este produsul senzației.

Pe scurt, termenul „credință" indică, pentru Clement, acceptarea primelor principii ale demonstrației, care însă nu sunt demonstrate; indică acceptarea, ca principiu al demonstrației a ceea ce apare evident rațiunii şi minții; aşadar, a oricărui tip de cunoaştere imediată, bazată pe percepția simțurilor şi exprimată prin termenii „consimțire" sau „preconcepție". Însă este un privilegiu şi o necesitate pentru o demonstrație ştiințifică să ajungă la o concluzie demnă de încredere. Aşadar, termenul *pistis* desemnează şi încrederea fermă a rațiunii în adevărul demonstrației la care s-a ajuns[29]. O asemenea credință, o asemenea încredere, are, din acest motiv, un caracter ştiințific doar dacă demonstrația însăşi este ştiințifică. De fapt, unele demonstrații sunt ştiințifice, în timp ce altele se bazează doar pe opinie[30]. Această distincție, după părerea lui Salvatore Lilla, derivă din distincția aristotelică dintre silogism ştiințific şi silogism dialectic şi retoric[31], iar Clement repetă raționamentul aristotelic în *Stromate* 2, 49, 2 şi 8, 7, 8. Dar toate aceste doctrine făceau deja parte din sincretismul filosofic al secolului al II-lea d.C. şi se prezintă din nou în medioplatonism. De fapt, şi Alcinous adoptă distincția aristotelică dintre cele două silogisme[32]. În sfârşit, *pistis*, întrucât este produsul demonstrației ştiințifice, corespunde şi cunoaşterii

[24] Cf. *Didaskalikòs,* 5.

[25] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 8, 8, 1.

[26] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 8, 7, 3-4; 14, 3.

[27] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 2, 13, 2.

[28] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 2, 8, 4; 54, 5-55, 1.

[29] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 8, 5, 1.3; 7, 6.

[30] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 2, 48, 1.

[31] Cf. ARISTOTEL, *Analiticele prime*, 46a, 9-10; *Topica*, 100a, 27-30 în S. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford 1971.

[32] Cf. *Didaskalikòs,* 153, 27ss.

ştiinţifice care este *gnosis*[33]. Însă, pentru Clement, întrucât cunoaşterea ştiinţifică se poate dovedi doar dacă raţiunea deţine *pistis*-ul, adică ferma convingere în existenţa unui adevăr, *pistis*-ul poate fi considerat ceva mai elevat decât epistema sau ştiinţa bazată pe presupuneri raţionale[34].

2. Origene, începutul unei teologii ştiinţifice

Şi Origene[35] s-a pronunţat în favoarea unei credinţe raţionale: „După înţelegerea doctrinei creştine, este mult mai bine să se accepte argumentele credinţei cu ajutorul raţiunii şi al înţelepciunii, decât cu ajutorul simplei credinţe"[36]. El a făcut distincţie între *sola fide* şi cunoaşterea care se adaugă credinţei[37]. În principiu, credinţa simplă este capabilă să se dezvolte. Există posibilitatea ca omul să se înalţe de la aceasta spre gnoză. Aceasta din urmă constă, la rândul ei, în primul rând, în investigarea sensului Scripturilor şi în recunoaşterea misterului lor[38]. Asemenea lui Clement, şi Origene a voit să contrapună gnosticismului o înţelegere aprofundată a credinţei pe o bază eclezială. Gnoza creştină are ca obiect tradiţia derivantă, prin Biserică, de la apostoli (κηρυγμα εκκλησιαστικον). Dar, cât priveşte terminologia, el s-a comportat mai prudent şi nu a vorbit niciodată, dată fiind din start accepţiunea eretică, despre gnosticul creştin. Credinţei simple (*pistis*), el îi contrapune înţelepciunea (*sophia*), ştiinţa (*epistéme*) şi cunoaşterea (*gnosis*), sau le concepe ca fiind treapta ei superioară. În polemica cu păgânul Celsus, care le reproşa creştinilor că sunt ingenui, că ei cred orbeşte şi că renunţă să-şi pună întrebări[39], Origene recurge la diferite texte scripturistice (cf. *Prov* 10, 17; *Sir* 21, 18; *Tit* 1, 9) şi, nu în ultimul rând, la *lóghion*-urile lui Isus privitoare la căutare (cf. *Mt* 7, 7b), pentru a demonstra că şi Lógosul divin ar recomanda folosirea dialecticii, că demonstraţiile şi criticile ar fi importante pentru o credinţă făcută obiect al reflecţiei şi că necesara cercetare ar consta în studiul sensului Sf. Scripturi. El a luat în mod expres distanţă de ideile religioase problematice ale acelor creştini care „nu sunt capabili să înţeleagă cu claritate ceea ce priveşte fiecare chestiune în parte, nici nu au voinţă să se implice în studiul Sf. Scripturi,

[33] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromatele*, 2, 49, 3.

[34] Cf. C. Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, tr. A. Cheşcu, M.S. Chirilă, D. Cernica, Polirom, Iaşi 2009, 105-107.

[35] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 1, 13, 56.

[36] Cf. L. Perrone, „Fede/ragione", în A. Monaci-Castagno, *Origene. Dizionario,* Città Nuova, Roma 2000, 157-161; cf. H. Crouzel, „Actualité d'Origène. Rapports de la Foi et des Cultures. Une Théologie en Recherche", *NRTh* 102 (1980) 386-399.

[37] Cf. Origene, *Comm. in Joh.*, 19, 3, 20, 568; *Comm. in Math.*, 12, 15 (vol. I, 308ss).

[38] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 3, 33, 264ss.

[39] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 1, 9, 50ss; 3, 44, 258ss; 6, 10, 493ss.

deşi Cristos a spus «cercetați Scripturile» (*In* 5, 39)"[40]. Cu toate acestea, Origene recunoştea că, în câmpul bisericesc, ar exista numai şi întotdeauna puțini experți care şi-ar dedica întreaga lor viață studiului Scripturii[41] şi a făcut distincție între sarcina filosofului de a demonstra „adevărurile acestei doctrine cu argumente de orice fel, luate din Scripturile divine sau obținute din raționamente logice", şi creştinul comun, mai simplu, care, aparținând poporului şi care nu este în stare să facă reflecții pretențioase, se încredințează cu simplitate Răscumpărătorului şi se mulțumeşte cu credința simplă a cuvintelor lui[42].

Origene a fost unul dintre primii teologi creştini care au reflectat pentru prima dată, în manieră completă şi aprofundată, asupra intrinsecei plauzibilități şi coerențe a credinței creştine. El a făcut acest lucru în mod sistematic, mai ales în opera *De Principiis*, pe care a compus-o între anii 220-231 pentru a face cunoscut creştinilor instruiți şi, în parte, şi necreştinilor gândirea lui teologică. Tratând despre Dumnezeu, Sf. Treime, întrupare şi escatologie, crearea ființelor spirituale şi a celor materiale, Origene înțelegea să prezinte felul potrivit pentru ca destinatarii să poată ajunge şi să trăiască o credință vie. În acest sens, opera nu conține o dogmatică tematic completă şi compactă, cât mai ales el vrea să propună o „modalitate de a face" teologie, care discută chestiuni decisive ale profesiunii de credință şi care încredințează verificarea propunerilor de soluții cititorului[43].

Credința în afara semnificației ei creştine

Lui Celsus, care le reproşa creştinilor că impun credința, şi în afara unei reflecții asupra obiectului credinței, de care nu toți sunt capabili, Origene răspunde că întreaga activitate umană este bazată în mare parte pe o credință. Acest lucru este valabil şi pentru filosofie, pentru că nu se aderă la o sectă sau la o doctrină, dacă mai întâi nu s-a parcurs drumul pe care acesta îl implică[44]. Acelaşi lucru este valabil pentru toate acțiunile umane. Marinarul, atunci când se îmbarcă pe o navă, crede că va ajunge la destinație; la fel precum cel ce se căsătoreşte şi aduce pe lume copii, crede că toate vor merge bine, cu toate că nu mereu va avea succes. Fără o anumită credință în buna reuşită, omul nu poate întreprinde nimic[45]. Dacă s-ar aştepta, pentru

[40] ORIGENE, *Contra Celsum*, 5, 16, 427.

[41] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 6, 37, 525ss.

[42] ORIGENE, *Contra Celsum*, 4, 9, 303.

[43] Cf. M. FIEDROWICZ, *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, 25-27.

[44] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 10, 5.

[45] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 1, 10.11.

a întreprinde ceva în viață, să aibă certitudinea că totul va merge spre bine, nu ar mai face niciodată nimic: cu alte cuvinte, n-ar putea să trăiască.

Această credință în buna reuşită a proiectelor omului este mai mult încredere decât credință religioasă: este încrederea că toate vor merge bine, fără intervenția explicită a vreunei divinități. Există astfel, la opusul credinței creştine, o credință a păgânilor, nu de bun augur, ci mizerabilă. Ea provine din diferențele de educație[46]. Credința în Antinoo, favoritul lui Adrian, zeificat de el după moarte, este calificată ca fiind mizerabilă[47] (*atychês*). La fel, există o credință în demoni, care sunt zeii păgâni. Celsus îndeamnă creştinii să creadă în aceştia[48], pentru că – susține el – aceştia îi aparțin lui Dumnezeu[49]. De fapt, Celsus crede într-un Dumnezeu suprem şi unic, superior tuturor zeilor păgânilor şi tuturor *daímones*, termen ce poate indica „demonii buni". Nu există numai demoni care reclamă credință, ci există şi filosofii, directorii de şcoli, pentru că nu se critică o şcoală filosofică având încă de la început cunoştințe suficiente pentru a exprima opinii asupra acesteia.

Ce este credința creştină?

Este ceea ce creează adeziunea față de Isus, încredințarea unui Dumnezeu suprem, recunoştința față de cel care ne-a ghidat cu harul său divin. Este credința în sinceritatea evangheliştilor care nu conțin nicio urmă de inautenticitate, de înşelăciune, de ficțiune şi de impostură, nimic sofist[50]. Este credința în Isus, Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu, care se identifică încă de la origini cu toate virtuțile: este celebră doctrina Origeneiană a *epínoiai*[51], a titlurilor date lui Cristos şi corespondentelor acestora, printre altele, cu virtuțile... Este necesar să se creadă şi în umanitatea lui Cristos, nu numai în divinitatea Lui. Este necesar să se creadă în sufletul şi în trupul lui omenesc. Umanitatea lui Cristos este divinizată de participarea la divinitatea lui, nu numai în Isus singur, ci şi în credinciosul care trăieşte viața pe care Isus a învățat-o[52].

Credința se aplică profețiilor venirii lui Cristos, viitor pentru iudei, trecut pentru creştini, dar nicio profeție dintre acestea nu este citată de Celsus[53].

---

[46] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 38, 22.

[47] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 38, 2.

[48] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 8, 24, 6, 2; 27, 15; 57, 17.

[49] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 8, 29, 2.

[50] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 39, 4.

[51] Cf. H. CROUZEL, *Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre I du Commentaire sur Jean d'Origène,* în *Origeneiana Secunda,* Second colloque international des études origéniennes, Roma 1980, pp. 131-150.

[52] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 28, 37.

[53] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 4, 2, 1.

În mod asemănător, trebuie să fim atenți la faptul că Dumnezeul suprem vede toate acțiunile noastre[54]: ea are ca fundament Cuvântul şi prezența lui Dumnezeu în el[55]. Împreună cu credința, există speranța într-o altă viață mai bună[56].

Celsus îi întreabă pe creştini despre motivațiile credințelor lor. Origene nu-i reproşează nimic, dar scrie acest tratat, nu pentru adevărații credincioşi, care nu puteau fi răniți de atacurile lui Celsus, ci pentru cei slabi în credință, aruncați ici şi colo de orice vânt al doctrinelor[57]. Fundamentul (*hypóthesis*) credinței este Dumnezeu şi promisiunile lui Cristos făcute drepților, şi învățătura asupra pedepselor aplicate celor nedrepți[58].

Celsus îi mai cere şi credința în favoarea zeilor lui, de exemplu, față de vindecările operate de Asclepios. El însă nu poate arăta mulțimile imense – după spusele lui – care-l recunosc pe Asclepios, în vreme ce noi putem arăta mulțimile care cred în Isus şi cer vindecare de la el.

Diferite genuri şi grade ale credinței

Celsus îi acuză pe creştini că profesează o credință simplă şi refuză să reflecteze asupra acesteia: „Nu examina, ci crede”. La aceasta, Origene răspunde că o credință simplă este valabilă pentru începători şi pentru cei care nu posedă mijloacele pentru a aprofunda credința lor şi că aceasta îi justifică; dar pe cel care este capabil să-şi aprofundeze credința, acela trebuie să facă acest lucru. Cu siguranță, nu este necesar să se aprofundeze credința pentru a adera la creştinism, dar, odată aderat, nu trebuie să se rămână la stadiul inițial[59]. Într-adevăr, este bine să se dea propriul consimțământ cu ajutorul rațiunii şi al înțelepciunii, dar este posibil ca Logosul să prefere credința simplă, pentru a nu lăsa oamenii dezorientați, şi să-i salveze astfel pe credincioşi de „nebunia predicării”[60]. Dar Celsus îi ia în râs pe cei care profesează o credință simplă...[61] Şi, urmând o explicație detaliată a Evangheliilor, comparate cu miturile grecilor,

> noi nu spunem aceste lucruri pentru a invita persoanele însuflețite la o credință simplă şi neatentă, ci cu intenția de a stabili că cititorii au nevoie de o judecată sănătoasă şi de o examinare aprofundată şi să intre în vreun fel în atenția scriitorilor pentru a înțelege în ce duh a fost descris fiecare eveniment[62].

[54] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 4, 53, 23.
[55] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 4, 53, 29.
[56] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 3, 9.
[57] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, Proemio, 6, 7; 5, 18, 6.
[58] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 8, 51, 12.
[59] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 9.
[60] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 13, 29.
[61] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 4, 55, 43.
[62] ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 42, 26.

Totul constă în a căuta să se intre în atenţia şi în gândirea autorului. Trebuie să subliniem că această expresie din urmă arată în ce fel este necesar să se citească Evanghelia, ca, de altfel, toate celelalte cărţi biblice. Dar Celsus, spune Origene, nu se comportă în acest fel aproape niciodată, el nu a înţeles semnificaţia Scripturilor[63]. El ajunge să afirme că persoanele creştine interzic tuturor înţelepţilor accesul la doctrina credinţei lor şi se limitează la atragerea ignoranţilor şi a sclavilor[64]. Acest lucru se aplică bine, după Celsus, după cum îl citează Origene, celor două categorii de creştini, adică cei care încearcă să pătrundă tot mai mult doctrina şi cei care nu se preocupă aproape deloc sau nu posedă mijloacele pentru a face acest lucru[65]: „Există dintre aceia care nu pot primi mai mult decât îndemnurile să creadă în ceea ce noi predicăm. Cu alţii, atât cât este posibil, noi discutăm punând întrebări şi oferind răspunsuri”[66].

Această din urmă metodă de expunere este atestată încă din Antichitatea păgână şi o regăsim frecvent în Biserica de la începuturi. Prima categorie, într-un fragment, este definită în mod sever: „mulţimea celor care par să creadă”[67], pentru că credinţa lor are nevoie să se sprijine pe modele sensibile, pe sărbători concrete. Dar este mai de preferat să se aibă, drept consecinţă a credinţei asupra căreia nu s-a reflectat, o modalitate de viaţă mai bună, decât să se aştepte îmbunătăţirea acesteia după ce se va fi reflectat asupra fundamentelor credinţei[68].

Diferenţa dintre credinţa „simplă” sau „mai simplă” şi cea gândită revine deseori în *Împotriva lui Celsus*, sub pana lui Celsus sau a lui Origene. După ce le-a găsit miturilor greceşti o semnificaţie alegorică de ordin filosofic, Celsus neagă creştinilor de a putea face la fel, iar Origene îi răspunde cu vivacitate: evanghelia însăşi este un exemplu în acest sens[69]. Uneori, Origene se scuză că faptul că în explicaţiile sale depăşeşte credinţa celor simpli, pentru că altfel nu i-ar putea răspunde lui Celsus[70]. Ambii sunt de acord asupra preţului unei credinţe culte, dar Celsus nu este aprobat atunci când neagă vreo valoare credinţei simple[71]. După părerea lui Origene, nu este raţional să se dea crezare, aşa cum face Celsus, istorioarelor păgâne, să se respingă, fără nicio cercetare raţională, acţiunile lui Isus[72] şi să se

[63] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 5, 20, 5.
[64] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 3, 18, 22.
[65] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 2, 63, 24.
[66] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 6, 10, 30.
[67] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 8, 23, 1.
[68] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 1, 2, 26; 10, 2.
[69] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 4, 49ss.
[70] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 5, 15, 34.
[71] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 6, 10, 5.
[72] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 3, 23, 25.

refuze a se crede că Isus a murit pe cruce pentru toți oamenii[73]. Origene mărturiseşte că el examinează argumentările lor în fundamente[74], în vreme ce Celsus nu dă crezare Evangheliilor, în afară numai de ceea ce ar putea critica, fără să aprofundeze mai înainte.

Credință, cunoaştere şi înțelepciune

Această distincție ascendentă, care provine din *1Cor* 12,8ss, este una dintre cele mai importante pe care o adoptă Origene[75]. Credința reprezintă prima şi indispensabila treaptă, deoarece cunoaşterea şi înțelepciunea pleacă de la credință şi fără credință nu se poate nici cunoaşte, nici să se fie înțelepți. Origene înțelege cunoaşterea şi înțelepciunea, concepte a căror diferențiere nu este uşor să fie trasată, într-un sens mistic, ca fiind contemplarea realităților divine, ferm rămânând că actul de credință este punctul de început indispensabil: cine nu începe prin a crede nu poate cunoaşte, nici să obțină adevărata înțelepciune. Celsus dispreţuieşte tocmai persoanele fără o cultură umană, care, dacă se încred în Dumnezeu şi pun în practică învățătura lui Isus, pot ajunge la cunoaşterea adevărată[76].

Credință şi rațiune

Nu este de ajuns numai să se creadă, ci mai este nevoie şi să se cerceteze cu ajutorul propriei rațiuni ceea ce se crede[77]. Conceptul de rațiune nu trebuie înțeles, aşa cum s-ar spune în zilele noastre, în sens lat, indiferent din punct de vedere religios, deoarece rațiunea (Logosul) este numele Fiului Unul Născut al lui Dumnezeu. Cu toate acestea, este o facultate a raționamentului ce permite să se explice, să se confrunte şi să se studieze afirmațiile credinței. De aceea, este necesar să se creadă cu rațiunea şi să se trăiască ținând cont de aceste doctrine. Mulțimile care-l urmau pe Isus erau impresionate de logica – *akolouthía* – discursurilor sale. Plecând de la credința simplă, trebuie să urcăm, cu ajutorul rațiunii, până la sens, la *noûs*-ul Scripturilor, după cum afirmă *1Pt* 3, 15: să fim gata, oricui ne întreabă, să dăm cont de speranța noastră, să împărtăşim credința cu cei ce nu o au[78]. Ea nu este în contradicție cu „noțiunile comune”, aşa-numitele *koinaì énnoiai*, adică noțiunile care stau la baza întregii experiențe umane[79].

[73] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 23, 19.
[74] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 2, 62, 4.
[75] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 6, 13, 23. Se poate vedea şi studiul H. CROUZEL, *Origene*, Borla, Roma 1986.
[76] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 7, 48, 2.
[77] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 11.
[78] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 33, 14.
[79] Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 40, 1.

Dumnezeu aprobă atât credinţa simplului creştin, cât şi pietatea celor mai progresaţi![80]

Astfel este cazul apostolilor care începeau să creadă fără să cunoască, apoi au cunoscut mici aspecte secundare şi, în sfârşit, au ajuns să „conţină" cunoaşterea Tatălui, în timp ce Fiul le-o revela[81]. Mai înainte, în acelaşi *Comentariu la Matei*, Origene îi atribuie lui Isus cuvintele: „Dacă voi nu credeţi, nu înţelegeţi"; din faptul de a crede proporţional cu credinţa voastră, vă va fi dată înţelegerea. Iar Origene comentează această frază spunând că cel care pătrunde în inteligenţă, cel care rămâne în adevărul credinţei şi în învăţătura lui Isus, va cunoaşte adevărul şi va fi eliberat cu ajutorul acestuia. Într-adevăr, a crede în Isus înseamnă mai puţin decât a cunoaşte ceea ce s-a crezut. Nu se poate opune acesteia răspunsul dat de Isus incredulităţii lui Toma: „Fericiţi cei care nu au văzut şi au crezut", pentru că Toma cerea o cunoaştere tangibilă, în vreme ce Origene punctează spre o cunoaştere spirituală, mistică.

Există o diferenţă între numai a crede şi a cunoaşte; a crede nu presupune în mod necesar cunoaşterea a ceea ce se crede, în sensul atât de puternic pe care Origene îl atribuie cunoaşterii: „Dacă voi rămâneţi în cuvântul meu, spune Isus, voi veţi cunoaşte adevărul". Fiii lui Eli, în ciuda educaţiei lor făcute în templu, nu l-au cunoscut pe Domnul, după cum afirmă Scriptura (cf. *1Sam* 12,13), din cauza perversităţii lor. Nu este posibil să se cunoască Dumnezeu fără a fi dispuşi spre el şi fără purificarea propriului spirit. Cunoaşterea lui Dumnezeu presupune uniunea cu el[82].

Ca exemplu de credinţă este citat Abraham, care a avut o credinţă atât de mare, încât i-a fost calculată ca dreptate[83]. Dar este posibil să se aibă dragostea de înţelepciune fără a o avea după cunoaştere[84]. În acelaşi fel, se poate avea un suflet care crede, dar care nu gândeşte[85], de exemplu, atunci când omul se abandonează operaţiei de castrare. Alexandrinul nostru face aici o aluzie tacită la istoria lui personală, iar termenul *logikón* are aici sensul comun, indirect religios, diferit de folosirea lui mai frecventă în operele acestuia.

În mod asemănător, Isus nu se încredea în cei care credeau în numele lui: „Nu oricine îmi zice «Doamne! Doamne!» va intra în împărăţia cerurilor, ci acela care împlineşte voinţa Tatălui meu, care este în ceruri" (*Mt* 7,21-23), ci numai în cei care se încredeau în el: pentru că cele două expresii nu au

---

[80] Cf. Origene, *Contra Celsum*, 7, 46, 6.

[81] Cf. Origene, *ComMt*, 9, GCS 502, 18.

[82] Cf. Origene, *ComJn*, 19, 3, 12-20.

[83] Cf. Origene, *ComMt*, 13, 7, GCS 157, 20.

[84] Cf. Origene, *ComMt*, 15, 3, GCS 355, 22.

[85] Cf. Origene, *ComMt*, 15, 3, GCS 354, 15.

acelaşi sens. A crede în numele lui Isus rămâne mai exterior decât a crede în el, pentru că acest fel de a crede presupune cunoaşterea persoanei sale[86]. Pe de altă parte, credința creştină înseamnă a accepta întregii credințe: nu se poate crede cu adevărat unei afirmații din Evanghelii privitoare la Isus, fără a crede în toate celelalte[87].

Origene adaugă o altă trăsătură diferenței dintre a crede şi a înțelege, sprijinindu-se pe Psalmul 45(46): „Fiți disponibili (*scholásate*) şi cunoaşteți că eu sunt Dumnezeu". A fi disponibili față de Dumnezeu presupune a fi purificat deja propriul spirit şi a fi curățat deja propria inimă. „Există o mare diferență între cunoaşterea care se adaugă credinței şi credința de una singură", deoarece cunoaşterea implică uniune. De aceea, trebuie să fim „uniți" cu Dumnezeu, ca şi Adam cu Eva, după cum ne spune *Cartea Genezei* 4,1[88].

Dar este necesar să facem distincție între a crede în sens slab şi a crede în sens puternic, pentru că acest din urmă termen se apropie mai mult de cunoaştere: „Cum se poate spune ca cineva să creadă în Scriptură, fără a vedea în ea sensul Duhului Sfânt, în care Dumnezeu vrea să se creadă, mai degrabă decât în sensul cuvântului scris?"

Deci există un discurs în favoarea sensului spiritual al Scripturii, care este obiectivul principal al operei lui Origene şi care nu va fi înțeles complet decât în beatitudinea cerească[89]. Aceeaşi distincție se exprimă între credința parțială şi credința perfectă. Samaritenii din Sihar, după sosirea lui Isus în regiunea lor, nu mai cred pentru că au auzit de la acea femeie, ci pentru că l-au văzut ei înşişi pe Isus. În această privință, Origene opune la fel faptul de a crede din auzite şi cel în care Cristos însuşi face să se nască intuiția în inimă, care găseşte astfel, cu mare claritate, urmele adevărului. Este mai bine să se purceadă prin viziune (*dià eîdous*), iar Alexandrinul evocă subiectul acestei distincții între *dià eîdous* şi *dià písteôs* (*2Cor* 5,7). Desigur, credința este deja o carismă, un dar supranatural din partea lui Dumnezeu, dar ea este inferioară „cuvântului înțelepciunii" şi „cuvântului cunoaşterii"[90].

Într-un fragment din *Împotriva lui Celsus*[91], Origene reproduce o frază a lui Celsus care vorbeşte despre credința creştinilor. Acesta afirmă că credința ia în stăpânire sufletul nostru, creând astfel adeziunea față de Isus Cristos. Dar Origene vede în această credință intervenția lui Dumnezeu.

---

[86] Cf. ORIGENE, *ComJn*, 10, 307ss.
[87] Cf. ORIGENE, *ComJn*, 20, 30, 268ss.
[88] Cf. ORIGENE, *ComJn*, 29, 14, 111.
[89] Cf. ORIGENE, *ComJn*, 10, 3, 298ss.
[90] Cf. ORIGENE, *ComJn*, 13, 53, 352ss.
[91] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 3, 38, 1.

Noi avem credință şi în sinceritatea evangheliştilor care nu manifestă niciunul dintre comportamentele artificiale ale sofisticii sau ale elocvenței grecilor.

În discuția asupra veridicității istoriilor păgânilor, pe care Celsus le opune celor creştine, intervine un concept care are o mare importanță în apologetica lui Origene, cel numit *ôphéleia*, adică utilitatea morală şi spirituală a acestor povestiri pentru cei ce le ascultă. Origene nu găseşte nicio utilitate de acest fel în istoria lui Aristea, scrisă de Proconnesus, reprodusă de Celsus, în vreme ce „noi povestim istoria lui Isus, aducând o justificare validă realității ei". Apostolii ne povestesc această viață „ca fundament al istoriei creştinismului, încă de la fondarea ei", cu prelungirile ei în primele veacuri creştine[92]. Acesta este unul dintre aspectele fundamentale ale apologeticii lui Origene, mai ales în *Împotriva lui Celsus*. Adăugăm un punct esențial: credința este opera harului:

> Logosul divin spune că a pronunța un cuvânt, fie el şi adevărat în sine şi demn de crezare, nu este suficient pentru a atinge sufletul omenesc, fără puterea dăruită de Dumnezeu celui care vorbeşte, şi este un har care se răspândeşte în cuvintele sale; un adevărat dar al lui Dumnezeu pentru cei al căror cuvânt este eficace[93].

Unitatea credinței dintre creştini lasă spațiu dezacordurilor şi discuțiilor asupra unor puncte. Origene răspunde unui reproş al lui Celsus asupra spiritului sectar al creştinilor şi spune că au existat discuții asupra anumitor cărți considerate ca fiind divine, sau asupra obligației de a supune creştinii veniți dintre neamuri obiceiurilor iudaice şi, după acelaşi Paul, asupra altor puncte. Dar este necesar să se creadă în Sf. Scripturi.

Cine crede lui Cristos crede lui Moise, adică Vechiului Testament: este însuşi Cristos cel care afirmă acest lucru: iar cel care crede în Moise va trebui să creadă şi în Cristos[94]. Legătura deja subliniată dintre credință şi cunoaştere, ferm rămânând că credința precedă în mod necesar cunoaşterea sau viziunea, are drept consecință că numai creştinii l-au putut vedea pe Cristos cel Înviat; nimeni dintre persecutorii săi nu l-a văzut[95]. Într-adevăr, Domnul constată credința şi-şi îndepărtează privirea de la incredulitate[96]. Origene devine ecoul cuvintelor pesimiste ale evangheliei: Când Cristos va reveni, va mai găsi credință pe pământ? Printre atâtea biserici, comentează Origene, Cristos nu va mai găsi degrabă nici măcar un credincios (cf. *Lc* 18,8): „Dacă noi judecăm lucrurile ținând cont de realitate, şi nu luând în considerare numărul oamenilor adunați acolo, noi vom vedea că acum nu mai suntem credincioşi".

[92] Cf. Origene, *CCels.*, 3, 28, 1-11.
[93] Cf. Origene, *CCels.*, 6, 2, 25.
[94] Cf. Origene, *HomJr*, 9, 2, 15.
[95] Cf. Origene, *HomJr*, 14, 12, 61.
[96] Cf. Origene, *HomJr*, 6, 1, 3.

Iar Origene aminteşte, în această privință, veacul în care existau martiri[97]. Cu toată probabilitatea, aceste cuvinte au fost rostite în timpul domniei lui Filip Arabul (a domnit între anii 244-249). Cu mare verosimilitate, acesta a fost primul împărat creştin, atunci când împărățea pacea religioasă, iar mulțimile începeau să intre în Biserică, aducând cu ele şi multă lâncezeală. Dar Origene nu ştia atunci că persecuția era pe cale să revină – deşi existau deja unele presentimente – o dată cu asasinarea şi succesorul lui Filip, Decius, şi că aceasta va fi prima persecuție cu adevărat universală. Isus este condamnat de către necredincioşi, contestat de cei nesiguri[98].

Conținutul credinței

Credința începe atunci când cele trei Persoane divine, care sunt obiectul ei, fac ca aceasta să se nască în suflet:

> Astfel este credința pe care noi o avem în Dumnezeu, prin Fiul său, care o întăreşte în noi... Da, noi îl adorăm pe Tatăl, admirându-l pe Fiul său care este Logos, Înțelepciune, Adevăr, Dreptate şi tot ceea ce noi am învățat că este Fiul lui Dumnezeu: deci noi îl admirăm pe Cel care s-a născut dintr-un asemenea Tată[99].

Dar Fiul este adorat ca şi Tatăl, după cum s-a spus puțin mai sus: „Noi îl adorăm pe unicul Dumnezeu şi pe unicul său Fiu, Logos şi Imagine... oferind rugăciunile noastre Dumnezeului universului şi unicului său Fiu"[100].

Deci Fiul este, în acelaşi timp, mijlocitor şi egal cu Tatăl. Şi prin Isus şi credința în el, noi credem în Tatăl[101]. Celsus predică credința în fondatorii şcolilor filosofice:

> De ce nu mai trebuie să se creadă în Dumnezeul suprem şi în cel care ne învață că noi trebuie să-l adorăm numai pe el şi să neglijăm restul, care este inexistent, sau care, dacă există, este demn de stimă, dar nu de adorație, nici de respect?[102]

Trebuie să se creadă profeților care anunță sosirea lui Cristos[103]. Pentru că s-a constatat asupra acestui punct împlinirea profețiilor lor, noi trebuie să credem şi în tot ceea ce aceştia au mai spus. Frumusețile lumii ne înalță mințile spre Creatorul lor[104]. Este necesar să credem în nemurirea sufletului[105].

---

[97] Cf. ORIGENE, *HomJr*, 4, 1, 7.
[98] Cf. ORIGENE, *HomJr*, 14, 8.
[99] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 8, 13, 27.
[100] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 8, 13, 18.
[101] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 1, 52, 29, şi în alte locuri.
[102] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 2, 10, 24ss.
[103] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 2, 8, 19.
[104] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 4, 26, 16.
[105] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 2, 60, 9.

Învierea lui Isus este obiect al credinței[106]. Această credință se extinde la cărțile sacre al Vechiului şi Noului Testament, deci şi la profeți.

Multe alte texte din *Împotriva lui Celsus* se exprimă asupra temei credinței, făcând aluzii la lipsa credinței lui Celsus şi a păgânilor, ca şi a evreilor împotriva lui Isus, deşi acest lucru fusese prezis de către profeți[107]. Oricum, tot ceea ce s-a spus, deşi adevărat în sine şi demn de crezare, nu este suficient pentru a atinge sufletul uman[108]: în plus, mai este necesar darul harului[109].

---

[106] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 2, 38, 12.

[107] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 3, 45, 4.

[108] Cf. ORIGENE, *CCels.*, 6, 2, 16.

[109] H. CROUZEL, „La fede secondo Origene”, în *Dizionario biblico-patristico. La fede nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1999, 163-174.

CREDINȚA CREŞTINĂ ŞI EPOCA POSTMODERNĂ
O încercare de înțelegere a unui raport încă nedefinit

Virgil BLAJ

Riassunto: La modernità si é caraterizata sin dall'inizio della rivendicazione del primato e dell'autonomia della ragione, come unico strumento per conoscere, trascurando ogni altra ipotesi, ritenuta inadequata ma anche distrattiva dai compiti immediati e urgenti.
L'ultima modernità, che provisoriamente viene chiamata postmodernità, sembra di redefinire un tale attegiamento di negazione, riconsiderando le pretese di autosuficenza da parte della ragione.
Il presente lavoro si propone come un primo approccio al rapporto della modernità/postmodernità e la fede cristiana, secondo l'analisi e la profonda lettura di Romano Guardini, con lo scopo di intravedere possibili punti di dialogo tra la fede cristiana e la cultura odierna, nella prospettiva generale della nuova evangelizzazione.

Parole chiavi: fede, cultura, dialogo, modernità, postmodernità, nuova evangelizazzione, società liquida, relativismo, esistenza cristiana, autonomia del mondo.

Introducere

Suntem martorii multor semne care ne indică faptul că suntem într-o perioadă istorică încă nedefinită din multe puncte de vedere. Tocmai în această fază instabilă a istoriei lumii, cu tot ce implică ea, Biserica, conştientă de misiunea încredințată ei de Cristos – de a duce „vestea cea bună" tuturor oamenilor –, şi-a asumat, deja de câteva decenii, ca prioritate, *noua evanghelizare*, adică transmiterea „noutății" mereu actuale a Evangheliei, „noutate" veche şi veşnic nouă, acea noutate care provine din însăşi persoana lui Isus şi din vestirea de către El a venirii Împărăției în mijlocul nostru.

Fericitul Papă Ioan Paul al II-lea, pentru a explica modalitatea de implementare a noii evanghelizări, a indicat câteva linii care au devenit după aceea paradigmatice, ori de câte ori ne referim la noul elan misionar cu care trebuie să fie însoțită acțiunea evanghelizatoare: „Nouă în ardoarea sa, în metodele sale şi în exprimarea sa"[110]. Arhiepiscopul Jose Octavio Ruiz Arenas, secretarul *Consiliului Pontifical pentru Promovarea Noii*

[110] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la adunarea CELAM (Conferința Episcopală Latino-Americană)*, Haiti 1983.

Evanghelizări, comentând în *Osservatore Romano*, din 29 iulie 2012, cele trei componente ale noii evanghelizări, spunea cu privire la ultima dintre ele:

> Nouă în exprimarea sa: este vorba despre a căuta un limbaj care, fără a trăda semnificaţia profundă a misterelor credinţei noastre, să fie comprehensibil lumii actuale şi să se adapteze la diferitele situaţii şi la diferitele culturi. Acest lucru comportă o reînnoire a limbajelor tradiţionale utilizate până acum în cateheză, în liturgie şi în celelalte mijloace de comunicare a credinţei. Biserica trebuie să deschidă un dialog cu actuala cultură pentru a elimina distanţa care îl desparte pe omul de astăzi de bogăţia Evangheliei şi să-l facă să simtă apropierea şi dorinţa de solidaritate şi de comuniune care emană din catolicitate. Biserica şi cultura au nevoie una de cealaltă[1].

Biserica admite astăzi că fără cultură îi lipseşte ceva esenţial în împlinirea misiunii sale în această lume. Recunoaşterea nevoii acestei reciprocităţi a fost exprimată de către Biserică, pentru prima dată, în mod categoric, în epoca noastră, de către Conciliului Vatican al II-lea, în *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană „Gaudium et spes”*, 44: „După cum este important pentru lume să recunoască Biserica drept realitate socială a istoriei şi ferment al ei, tot astfel Biserica nu ignoră cât a primit de la istoria şi de la evoluţia neamului omenesc”[2]. Acelaşi document conciliar recunoaşte „autonomia realităţilor pământeşti”, înţelegând prin aceasta „că lucrurile create şi societăţile înseşi au legi şi valori proprii care trebuie, treptat, descoperite de om, folosite şi organizate... exigenţă absolut legitimă, cerută de oamenii vremurilor noastre şi conformă cu voinţa Creatorului”. Autonomia realităţilor pământeşti nu înseamnă însă că ele „nu depind de Dumnezeu şi că omul le poate folosi fără a le referi la Creator”[3].

Ceea ce urmează să prezint este o primă încercare de pătrundere în *problematica raportului dintre credinţă şi cultura modernă*, cu ajutorul unui mare gânditor creştin catolic, Romano Guardini, pe care papa emerit Benedict al XVI-lea l-a numit o mare personalitate, interpret creştin al lumii şi al propriilor timpuri. Vom vedea că foarte multe dintre ideile şi intuiţiile sale sunt încă de mare actualitate. Voi structura conferinţa în două părţi: în prima parte vom încerca să înţelegem ce desemnează postmodernitatea, iar în a doua parte vom reflecta asupra condiţiei şi rolului credinţei creştine în postmodernitate.

---

[1] Jose Octavio Ruiz Arenas, „Noua evanghelizare şi actualitatea învăţăturii lui Isus”, *Osservatore Romano* (29 iulie 2012).

[2] Conciliul al II-lea din Vatican, *Gaudium et spes* (= *GS*), nr. 44.

[3] *GS*, nr. 36.

1. De la un principiu unitar la domnia multiplicității

Filosofia recentă, reflectând asupra evoluției modernității, a numit „provizoriu” perioada contemporană una a *postmodernității*. Termenul *postmodern* a dobândit în filosofie (deşi era aplicat şi în arhitectură, literatură, artă, sociologie etc.) o anumită greutate începând cu publicarea lucrării lui Jean-François Lyotard *La condition postmoderne* (1979).

Cum putem observa chiar din titlul textului lui Lyotard, termenul *postmodern* nu face trimitere la ideea unei periodizări istorice, nu indică propriu-zis o fază a istoriei care vine după epoca modernă, ci o condiție care face parte deja din modernitate.

> Simplificând la maximum – scrie Lyotard –, considerăm ca postmodernă neîncrederea în metapovestiri. Acesta este, fără îndoială, un efect al progresului ştiinţelor, dar acest progres o presupune la rândul său. Căderii în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitimare îi corespunde mai ales criza filosofiei metafizice şi cea a instituției universitare care depindea de ea. Funcția narativă îşi pierde actorii, marele erou, marile primejdii, marile aventuri şi marele scop. Ea se dispersează într-o puzderie de elemente lingvistice narative, dar şi denotative, prescriptive, descriptive etc; fiecare purtând cu sine valenţe pragmatice *sui generis*. Fiecare dintre noi trăieşte la răscrucea unor astfel de elemente[4].

Conform lui Lyotard, condiția postmodernă constă în sfârşitul „marilor poveşti” ale perioadei moderne (Iluminism, idealism, marxism), care intenționau să dea o explicație unitară realului, în sensul că aveau pretenția de a da o definiție şi o interpretare standard, unică, şi singura adevărată a lumii. Aceste „poveşti” şi-au pierdut credibilitatea, astfel că proiectul de emancipare universală a umanității (libertate sporită, egalitate, raționalitate şi bogăție) care le-a caracterizat a eşuat sau a falimentat.

Ceea ce a urmat acestui „eşec” – constată Lyotard – a fost o explozie de „combinații lingvistice” instabile şi ale căror proprietăți nu sunt cu necesitate comunicabile. Asistăm la existenţa a numeroase jocuri de limbaj diferite datorită eterogenității elementelor, care nu lasă loc decât unei instituiri parcelare, adică unui determinism local[5]. O dată cu postmodernitatea se instaurează în gândire şi acțiune domnia multiplicității şi a diferenţei, a eterogenității ireductibile şi alergice la orice principiu universal, totalizator. Este o condiție paradoxală de destrămare totală şi de recuperare parțială, de rebeliune şi de fidelitate, de deconstrucție şi de construcție, de neîncredere în definiții şi de slăvire a hermeneuticii, de negare a reperelor şi de căutare a lor. De fapt, însuşi termenul *postmodern* trimite, cel puțin metodologic, la nevoia unui reper pentru a se putea defini, şi anume la modernitate.

---

[4] J.F. LYOTARD, *Condiția postmodernă*, Babel, Bucureşti 1993, 15.
[5] Cf. J.F. LYOTARD, *Condiția postmodernă*, 17.

De unde, concluzia că postmodernitatea nu se poate defini prin ea însăşi, ci întotdeauna prin referinţă la modernitate, indicând provizoriu, în funcţie de poziţionare, o condiţie ce face parte din modernitate. La nivel social, trăsătura cea mai evidentă a postmodernului este condiţia sa „lichidă", cum o numeşte Zygmunt Bauman, un sociolog pătrunzător al vremurilor noastre, în sensul că nimic nu mai este stabil şi că totul devine precar şi incontrolabil.

Când sunt traversate astfel de perioade istorice, cum ar spune Guardini, „încă nebotezate"[6], poziţionarea ideologică cea mai tentantă şi, totodată, mai la îndemână este *relativismul*. Un reprezentant de bază al acestei filosofii este Gianni Vattimo, cunoscut şi ca promotorul „gândirii slabe", o expresie care semnifică „slăbirea" sau „îmblânzirea" tuturor structurilor fiinţei. Cu alte cuvinte, suntem îndemnaţi să nu luăm prea în serios nimic din ceea cea este metafizic, teologic, dogmatic, adică convingerea „tare" a omului că ar putea ajunge la un adevăr sigur şi absolut. Într-un dialog cu René Girard, Gianni Vattimo exprimă astfel propria poziţie:

> ...n-ar fi de folos să propunem o poziţie mai puţin naturalistă, autoritară, limitativă, metafizică? [...] Calea... certitudinilor absolute ne-a dat lumea pe care o avem acum. Cineva poate să îmi obiecteze: şi tu desfiinţezi orice certitudine absolută? Să recunoaştem: cu certitudinile absolute am ajuns în acest punct, în care vorbim despre tragedie. Să terminăm, atunci, cu aceste adevăruri! [...][7]

Poziţia pe care o adoptă Vattimo se explică prin preferinţa sa pentru liberalismul societăţii:

> ...Numai o societate liberală poate fi relativistă – scrie el –, fiindcă poate admite diferite tipuri de opinii [...]. Nu sunt atât de convins că relativismul e o teorie greşită, pentru că el nu este o teorie. Este, eventual, o doctrină a societăţii, pentru că în societate e necesar să admitem, din dragoste, poziţii multiple, şi, în general, sunt convins de un lucru: nu spunem că suntem de acord atunci când am găsit adevărul, ci spunem că am găsit adevărul atunci când am căzut de acord... Propun, fără menajamente, să înlocuim termenul *adevăr* cu termenul *dragoste*, pentru că celelalte sunt opinii; sau, în cazul adevărului antropologic, există, desigur, criterii valide în fiecare domeniu în parte, ca în diferitele limbaje ale lui Wittgenstein, valide pentru a stabili dacă ceva funcţionează sau nu, dar acest adevăr înseamnă numai un adevăr determinat pe baza unor paradigme totuşi istorice. Vreau să spun că problema relativismului este mai mult de ordin social decât individual. Când îi aud pe adversarii mei, mă întreb ce ar trebui să fac: să nu mai fiu liberal? Relativismul poate exista numai în societate, în grup, în cultură. Indivizii îşi pot schimba părerea, iar în sensul

---

[6] Cf. R. GUARDINI, *Sfârşitul modernităţii*, Humanitas, Bucureşti 2004, 61.

[7] R. GIRARD – G. VATTIMO, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, tr. Cornelia Dumitru, Curtea Veche, Bucureşti 2009, 48.

> acesta, şi eu sunt un relativist, fiindcă dacă mâine mă convinge cineva că nu am dreptate, aş fi gata să-mi schimb ideile[8].

De la raționalismul spiritului modern fondat pe încrederea totală în rațiunea autonomă față de orice autoritate laică sau religioasă, pe afirmarea existenței subiectului gânditor ca sursă a adevărului cert şi pe ştiința ca fiind cea mai sigură şi adecvată formă de cunoaştere şi de progres, s-a ajuns la relativismului spiritului postmodern, care proclamă tocmai contrariul acestui optimism modern.

Într-o cateheză din 5 august 2009, Papa emerit Benedict al XVI-lea, prezentând figura sfântului Ioan Maria Vianney, spunea cu referire la această schimbare epocală:

> ...La 150 de ani de la moartea sfântului Paroh de Ars, provocările societății de astăzi nu sunt mai puțin angajante, ba chiar au devenit probabil mai complexe. Dacă atunci exista *dictatura raționalismului*, în epoca actuală se înregistrează în multe ambiente un fel de *dictatură a relativismului*. Ambele apar ca răspunsuri neadecvate la cererea justă a omului de a folosi pe deplin propria rațiune ca element distinctiv şi constitutiv al propriei identități. Raționalismul a fost neadecvat, pentru că nu a ținut cont de limitele umane şi a pretins să ridice numai rațiunea ca măsură a tuturor lucrurilor, transformând-o într-o zeiță; relativismul contemporan mortifică rațiunea, pentru că de fapt ajunge să afirme că ființa umană nu poate cunoaşte nimic cu certitudine dincolo de domeniul ştiințific pozitiv. Însă astăzi, ca şi atunci, omul „cerşetor de sens şi împlinire” merge în căutarea continuă de răspunsuri exhaustive la întrebările de fond pe care nu încetează să şi le pună[9].

Cum de s-a ajuns aici? Răspunsul filosofilor creştini contemporani, de la Romano Guardini, până în zilele noastre, la René Girard este unanim: relativismul zilelor noastre este produsul falimentului antropologiei moderne, care, pe de o parte, l-a perceput greşit pe om (Guardini), pe de altă parte, nu a reuşit să rezolve problemele legate de diversitatea culturilor umane (Girard).

Guardini e de părere că în epoca modernă s-a pierdut din vedere un element important al istoriei omenirii, şi anume că

> spiritul omenesc este liber să facă atât binele, cât şi răul, atât să construiască, cât şi să distrugă. Iar această latură negativă nu este un element antitetic necesar în procesul general, ci negativ în sensul exact al cuvântului: negativul ajunge să fie făcut, deşi în locul lui s-ar putea face altceva, şi anume ceva corect. Dar tocmai asta s-a întâmplat, în modul cel mai esențial şi în cea mai largă măsură.

---

[8] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 59-60.

[9] Benedict al XVI-lea, *Audiența generală de miercuri, 5 august 2009*. http://www.magisteriu.ro/audienta-generala-de-miercuri-05-aug-2009/.

> Lucrurile au luat-o pe o cale greşită şi asta o dovedeşte chiar situaţia în care ne aflăm. Timpul nostru simte asta şi este neliniştit în adâncul său. În aceasta stă însă şi şansa lui: de a sparge optimismul modernităţii şi de a putea vedea adevărul[10].

Care adevăr? Adevărul despre om. Până la urmă, eşecul modernităţii coincide cu eşecul antropologiei de factură materialistă şi pozitivistă, idealistă şi existenţialistă. Cultura modernă – că vorbim de ştiinţă, filosofie, educaţie, doctrină socială, literatură – l-a perceput greşit pe om, şi nu numai în detalii, ci în principiu, şi, de aceea, în general:

> nimeni dintre cei conştienţi de umanitatea lor – conchide Guardini şi merită să auzim această reflecţie – nu va spune că se regăseşte în imaginea antropologiei moderne, indiferent dacă ea are un caracter biologic, sau psihologic, sau sociologic, sau oricare altul. Întotdeauna ei vor găsi doar detalii despre sine, însuşiri, raporturi, structuri – dar niciodată, pur şi simplu, doar pe ei înşişi. Se vorbeşte despre om, dar el nu este văzut cu adevărat. Mişcarea se îndreaptă spre el, dar el nu este atins. El este manipulat, dar nu ajunge să fie stăpânit. El este cuprins de statistici, inclus în organizaţii, folosit în anumite scopuri, dar apare spectacolul ciudat, grotesc-înfricoşător, că totul i se întâmplă unei fantome. Nici dacă omul cunoaşte constrângerea, nici dacă este supus abuzurilor, mutilat, distrus, el nu este cel spre care se îndreaptă intenţia constrângerii. Omul concepţiei moderne nu există. El face necontenit încercarea de a-l închide în categorii cărora nu le aparţine: mecanică, biologică, psihologică, sociologică – toate acestea fiind variaţiuni ale voinţei de bază de a face din el o fiinţă care este „natură", fie şi natură spirituală. Un singur lucru nu vede concepţia modernă, ceea ce el este în primul rând şi în mod necondiţionat: persoană finită, care există ca atare, chiar dacă nu o vrea, chiar dacă îşi neagă propria esenţă. Persoană chemată de Dumnezeu, întâlnindu-se cu lucrurile şi cu celelalte persoane. Persoană care are minunata şi teribila libertate de a putea păstra şi distruge lumea, ba chiar de a se afirma şi împlini pe sine sau de a se abandona şi duce de râpă. Iar acest din urmă lucru este privit nu ca un element necesar într-un proces suprapersonal, ci ca fiind ceva cu adevărat negativ, evitabil şi profund absurd[11].

Mai recent, René Girard completează acest tablou al falimentului antropologiei moderne, observând o altă limită a acesteia, şi anume „faptul că nu a reuşit să explice ca pe un fenomen unitar diferitele culturi umane", fapt care a dus astăzi – spune el – la „împotmolirea în relativism"[12]. Conform lui Girard, creştinismul are o soluţie pentru aceste probleme tocmai pentru că

---

[10] R. Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, 89.

[11] R. Guardini, *Sfârşitul modernităţii*, 91-92.

[12] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 57.

demonstrează că obstacolele, limitele pe care indivizii şi le pun reciproc, sunt utile pentru evitarea unui anumit tip de conflicte. Dacă lumea – scrie Girard – ar înțelege că Isus e victima universală venită tocmai pentru depăşirea acestor conflicte, problema ar fi rezolvată[13].

2. Condiția şi rolul credinței creştine în postmodernitate

O dată cu modernitatea s-au pus şi bazele unei culturi necreştine. Raportul dintre modernitate şi creştinătate a fost caracterizat în special de *negație*.

Dacă în Evul Mediu viața era plămădită religios în toate stratificările şi ramificațiile sale, credința creştină constituind adevărul general acceptat, iar Biserica era instituția pe care nimeni nu o punea în discuție, chiar şi atunci când avea o reputație proastă, în cursul modernității întreaga situație suferă o schimbare profundă. Adevărul revelației creştine este tot mai adânc pus în discuție; valabilitatea ei în ceea ce priveşte făurirea şi ducerea vieții este tot mai hotărât contestată. Pe lângă aceasta, atitudinea culturală intră în *conflict* tot mai acut cu Biserica. Noua pretenție, că diversele domenii ale vieții şi creației: politica, economia, ordinea socială, ştiința, arta, filosofia, educația etc., ar trebui să se dezvolte doar pe baza criteriilor lor imanente, apare tot mai mult ca o pretenție de la sine înțeleasă. Astfel se cristalizează *o formă de viață necreştină*, adesea anticreştină. Ea se impune atât de consecvent, încât apare pur şi simplu ca reprezentând normalul, iar cerința cum că viața trebuie determinată de revelație capătă caracterul unui abuz bisericesc. Până şi cel care crede acceptă în mare parte această situație, gândindu-se că lucrurile religioase sunt o chestiune aparte, iar cele lumeşti, la fel. Fiecare domeniu ar trebui lăsat să se alcătuiască pornind de la propria esență şi ar trebui să se lase în seama fiecăruia cât de mult doreşte să trăiască în cele două. Ne amintim aici ceea ce spunea *Gaudium et spes*: autonomia realităților pământeşti nu înseamnă însă că ele „nu depind de Dumnezeu şi că omul le poate folosi fără a le referi la Creator". Tocmai de asta nu s-a ținut cont în cultura modernă.

Unde a dus această poziție? A dus, pe de o parte, la naşterea unei *existențe autonome a lumii*, desprinsă de orice influență creştină directă, pe de alta, la o creştinătate care imită într-un mod aparte această „autonomie". Altfel spus, aşa cum prinde formă o ştiință pur ştiințifică, o economie pur economică, o politică pur politică, tot aşa prinde formă şi o religiozitate pur religioasă. Aceasta îşi pierde tot mai mult legătura nemijlocită cu viața concretă, devine tot mai săracă în conținut lumesc, se mărgineşte tot mai mult la doctrina şi practica pur religioasă şi, pentru mulți, nu mai are decât

[13] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 57-58.

semnificaţia de a oferi o consacrare religioasă anumitor puncte culminante ale existenţei, precum naşterea, căsătoria şi moartea. Aici, cum observă Guardini, nu este vorba despre revelaţia creştină şi despre o viaţă în conformitate cu ea, ci despre reacţia la conţinutul religios al lucrurilor, faptul de a fi cuprins de revărsarea de taină a lumii, aşa cum se află ea la toate popoarele şi în toate timpurile. Aceasta înseamnă că omul modern nu numai că îşi pierde în mare măsură credinţa în Revelaţia creştină, dar cunoaşte şi o slăbire a organului său religios natural, astfel încât vede tot mai mult lumea ca pe o realitate profană. Or, asta implică o serie de consecinţe. Astfel, de pildă, ansamblul de evenimente din care consta viaţa nu mai apare nici ca Providenţa despre care a vorbit Isus, dar nici măcar ca acea taină a destinului pe care a trăit-o Antichitatea, ci ca o simplă urmare a unor cauze şi efecte empirice care pot fi pătrunse şi dirijate.

Pentru o perioadă, negaţia s-a îndreptat doar spre conţinutul Revelaţiei, nu şi spre valorile etice, fie individuale, fie sociale, care au continuat să se dezvolte sub influenţa ei. Guardini e de părere că, de fapt, cultura modernă se sprijină în continuare tocmai pe aceste valori. Valori precum cea a personalităţii, a libertăţii individuale, a responsabilităţii şi demnităţii, a respectului reciproc şi a disponibilităţii de a ajutora ar fi posibilităţi sădite în om, care au fost descoperite şi dezvoltate de modernitate. Formarea omului în perioada creştină timpurie a favorizat o încolţire a lor, la fel cum grija pentru viaţa lăuntrică şi pentru operele de caritate din Evul Mediu le-a dezvoltat în continuare, însă, o dată cu conştientizarea autonomiei personale săvârşite de modernitate, ele au devenit o realizare naturală, independentă de creştinism. În realitate, aceste valori şi atitudini sunt legate de Revelaţie. Revelaţia provine din libertatea harică a lui Dumnezeu, dar atrage omenescul în contextul ei şi, astfel, ia naştere ordinea creştină a vieţii. Prin aceasta, în om sunt eliberate energii care în sine sunt „naturale", dar care nu s-ar dezvolta în afara acestui context. În conştiinţă pătrund valori care, în sine, sunt evidente, dar care nu devin vizibile decât sub această boltă. Concluzia lui Guardini: „Părerea că aceste valori şi atitudini aparţin pur şi simplu naturii umane evoluate uită deci adevărata stare de fapt: ba chiar ea duce – trebuie să o spunem fără înconjur – la o lipsă de onestitate, care ţine şi ea, pentru observatorul atent, de imaginea modernităţii"[14]. Modernitatea a revendicat pentru sine personalitatea şi lumea personală a valorilor, dar a înlăturat garantul acestora, Revelaţia creştină, dând naştere unei *neonestităţi lăuntrice* ce a însoţit cultura modernă. Inconsistenţa ei ulterioară a fost o consecinţa firească a acestei neonestităţi care nu putea fi baza a ceva care să dureze, tocmai pentru că îşi nega propriile rădăcini.

---

[14] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 113-114.

Postmodernitatea, privită din perspectiva lui Guardini, am putea spune că este revelația falimentului datorat *neonestității lăuntrice* ce a însoțit cultura modernă. Disoluția ei este consecința firească a acestei neonestități, care nu putea fi baza a ceva care să dureze, tocmai pentru că ea a fost clădită pe un *gol* (golul Revelației creştine, înțeleasă nu ca o experiență subiectivă, ci ca adevărul pur şi simplu, vestit de acela care a făcut lumea) ce s-a lărgit şi adâncit treptat, până când, astăzi o putem spune, pare că se prăbuşeşte în sine.

Ceea ce afirma Guardini despre viitor este cât se poate de actual. Pe de o parte, va apărea foarte netă *existența necreştină*, în timp ce va deveni tot mai limpede ceea ce este *creştinesc*, căci cu cât mai hotărât îşi înfăptuieşte necredinciosul refuzul său față de Revelație, cu atât mai limpede devine ceea ce este creştinesc. Necredinciosul trebuie să devină cinstit şi să înfăptuiască existența fără Cristos şi fără Dumnezeul revelat prin El şi să afle ce înseamnă asta. El trebuie, cu alte cuvinte, să abandoneze sistemul uzufructuar care neagă revelația, dar care şi-a însuşit valorile şi energiile dezvoltate de ea. În termeni kierkegaardieni, este vorba despre *ori-ori*, sau în termeni pascalieni, despre un *pariu*. Astăzi, acest pariu devine, pare-se, destul de greu, întrucât în vremea lui Pascal totul se juca între a crede şi a nu crede, în schimb, azi, cel puțin aparent, sunt mult mai multe opțiuni.

Se va dezvolta *un nou păgânism*, adăuga Guardini, dar altfel decât primul. Necreştinul actual consideră că ar putea înlătura cu totul creştinismul şi ar putea căuta un nou drum religios plecând de la Antichitate. Însă el se înşală, căci istoria nu poate fi dată înapoi. Antichitatea ca formă de existență s-a dus definitiv. Dacă omul actual devine păgân, devine într-un cu totul alt sens decât omul de dinaintea lui Cristos. Omul antic avea în atitudinea sa religioasă ceva tineresc şi naiv. El se afla încă în fața acelei hotărâri care se împlineşte în Cristos. Reluând viziunea lui Kierkegaard, Guardini consideră că după Cristos existența omului a dobândit o gravitate pe care Antichitatea nu a cunoscut-o. Ea nu provine dintr-o maturitate proprie omului, ci dintr-o chemare pe care persoana o cunoaşte, prin Cristos, de la Dumnezeu: ea deschide ochii şi acum este trează, fie că vrea sau nu. Ea provine din împlinirea împreună, vreme de secole, a existenței întru Cristos, din trăirea împreună a acelei clarități cu care el „a ştiut ce se află în om” şi din acel curaj supraomenesc cu care el a biruit viața. De aici, ciudata impresie de imaturitate care atât de des te cuprinde în fața unei religiozități antice anticreştine[15].

---

[15] R. Girard – G. Vattimo, *Adevăr sau credință slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 117-118.

Concluzie

Cultura contemporană continuă să dea impresia că nu are nevoie de aportul Bisericii în împlinirea misiunii sale, fapt pentru care Biserica însăşi a început, printr-o serie de iniţiative ale Consiliului Pontifical pentru Cultură, să programeze, pentru început, întâlniri de cunoaştere reciprocă, cu aceasta. Cele mai recente, le cunoaştem, sunt cele care au loc prin programul „Curtea neamurilor", lansat în martie 2012 şi care a ajuns şi la Bucureşti în toamna anului trecut. „Curtea neamurilor" se întemeiază pe convingerea că participarea comună la căutarea sensului poate conduce la lărgirea orizontului fiecărei viziuni şi conştiinţe, după cum spunea Benedict al XVI-lea într-un discurs din 2009:

> Cred că Biserica ar trebui şi astăzi să deschidă o curte a neamurilor, unde oamenii să poată într-un fel să se raporteze la Dumnezeu, fără să-l cunoască şi înainte de a fi găsit calea spre taina Sa, pe care o slujeşte viaţa interioară a Bisericii. Dialogului cu religiile trebuie astăzi să i se adauge mai ales dialogul cu cei pentru care religia este ceva străin, cu cei pentru care Dumnezeu este necunoscut şi care totuşi nu ar vrea să rămână pur şi simplu fără Dumnezeu, ci ar dori să se apropie de el cel puţin ca faţă de cel ce este necunoscut.

Temele centrale ale dialogului „Curţii neamurilor" pleacă de la căutarea unei posibile relaţii dintre viziunea umanistă (raţionalistă, laică) şi spiritualitatea izvorâtă din credinţă. Demersul porneşte de la premisa că respectul fată de celălalt nu se reduce la acceptarea unui fapt, ci include dorinţa de a-i înţelege raţiunile, sensibilitatea, întrebările – de a-l lua în serios. Abordând problema culturii ca posibilă punte între cei care cred şi cei care nu cred, dialogul se poate deschide către raporturile între etica omului contemporan, neliniştea metafizică şi conştiinţa misterului.

Fiind martorii acestor iniţiative recente ale Bisericii, putem spune că ele intră în spiritul a ceea ce Guardini numea o nouă *atitudine* a creştinilor faţă de ordinea în care s-a constituit lumea fără credinţă.

> Credinţa creştină – spune el – va trebui să dobândească o nouă cutezanţă. Şi ea trebuie să părăsească secularizările, similitudinile, jumătăţile de măsură şi amestecurile. Iar în această privinţă, mi se pare că ne este îngăduit să fim foarte încrezători[16].

În această atitudine plină de cutezanţă şi de curaj, ce însoţeşte credinţa capabilă să dăinuie în pericol, se va exprima, de fapt,

> legătura dintre absolut şi personalitate, dintre necondiţionat şi libertate, care îl va face pe credincios capabil să se afle în ceea ce este fără loc şi fără ocrotire

---

[16] R. GIRARD – G. VATTIMO, *Adevăr sau credinţă slabă. Convorbiri despre creştinism şi relativism*, 119-120.

şi să cunoască direcția. Îl va face capabil să intre într-o relație nemijlocită cu Dumnezeu, trecând de-a curmezişul prin orice situații de constrângere şi de pericol; iar în crescânda singurătate a lumii viitoare – o singurătate tocmai în mijlocul maselor şi al organizațiilor –, îl face capabil să rămână o persoană vie[17].

Aceiaşi nouă atitudine – care este atitudinea lui Cristos însuşi (*Fil* 2,5) –, *susține*, pe de o parte, ceea ce Rino Fisichella numea un nou impuls pentru o *credință uneori leneşă şi obosită*:

> Dacă am ajuns într-o situație de criză a credinței creştine, înseamnă că în trecut mai multe lucruri nu au funcționat cum trebuia. (…) Anul Credinței va fi în mod necesar şi un timp de verificare, pentru ca credința, deseori obosită, uneori leneşă, să se trezească şi să recupereze înflăcărarea şi îndrăzneala de care este nevoie[18].

Pe de altă parte, face trimitere la *evenimentul istoric* pe care-l presupune orice act al credinței înțeles doar astfel: „La începutul faptului de a fi creştin nu se găseşte o decizie etică sau o mare idee, ci întâlnirea cu un eveniment, cu o persoană, care dă vieții un orizont nou şi, totodată, orientarea ei decisivă”[19]. Credința creştină se înfăptuieşte întotdeauna ca *eveniment istoric* în cadrul unei relații de iubire dintre Dumnezeu şi om: „... Credința creşte atunci când este trăită ca experiență a unei iubiri primite şi atunci când este comunicată ca experiență de har şi de bucurie”[20].

---

[17] R. GUARDINI, *Sfârşitul modernității,* 124-125.

[18] R. FISICHELLA, *Bilanț al Sinodului Episcopilor încheiat duminică, 28 octombrie 2012*. http://www.catholica.ro/2012/10/30/sinodul-episcopilor-impuls-pentru-o-credinta-uneori-lenesa-si-obosita/

[19] BENEDICT AL XVI-LEA, *Deus caritas est*, 1.

[20] BENEDICT AL XVI-LEA, *Porta fidei*, 7.

MISIUNEA PEDAGOGICĂ A PĂRINȚILOR CREŞTINI ÎN LUMINA DOCUMENTELOR CONCILIULUI AL II-LEA DIN VATICAN

Iosif ENĂŞOAE

Riassunto: La missione pedagogica dei genitori è primaria ed insostituibile. Per il fatto che hanno generato figli, i genitori hanno il diritto primario, specifico e nello stesso tempo il dovere proprio di impegnarsi per darli un'educazione completta. I genitori, essendo consapevoli che i loro figli hanno la stessa dignità, sono cheamati ad educarli e formarli per vivere pienamente secondo la loro dignità e di promuovere il bene proprio e il bene comune. Secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, promosso tramite i suoi documenti, l'educazione dovuta ai figli deve essere fisica, psichica, religiosa, morale, vocazionale e sociale. I genitori hanno il diritto di scegliere una scuola adeguata per educare e formare i loro figli. Un impegno importante per i genitori è quello di communicare la fede ai loro figli tramite il Battesimo e di educarli, con la catechesi e il loro buon esempio, per vivere la vita cristiana secondo l'insegnamanto di Gesù. La crisi educazionale della famiglia si pùo risolvere cambiando la mentalità erronea che non considera più i figli come un dono di Dio, ma piutostto come un impedimento dello sviluppo dei genitori o come un diritto dovuto. L'insegnamento del Concilio Vaticano II è la vera guida per i genitori cristiani che devono compiere la loro missione di dare una vera e sicura educazione umana e cristiana ai figli.

Parole chiavi: genitori, missione, educazione, doveri, diritti, documenti, Vaticano II.

1. Dreptul la educaţie şi datoria de a educa

Filosoful Immanuel Kant a afirmat că omul devine om numai prin educație.

A învăța pe cineva înseamnă a-i transmite o ştiință, o artă, o tehnică sau o serie de abilități.

A educa înseamnă a te implica să-l ajuți pe „**educand**"[21] în itinerarul de dezvoltare plenară a tuturor facultăților sale umane: fizice, intelectuale

[21] În vocabularul curent al limbii române întâlnim deja termenii *masterand* şi *doctorand*, cu o semnificație proprie. Consider că ar fi oportun să îmbogățim vocabularul limbii române cu un termen de proveniență latină, care poate ajuta la eliminarea unei exprimări confuze. Propun, în acest sens, introducerea următorului termen: *educand, -zi*, de la verbul latin *educo-are = a educa*, la forma pasivă a participiului viitor: *educandus-a-um* = cel care va trebui să fie educat. Termenul **educand** ajută la evitarea confuziei ce se întâlneşte ade-

şi morale. A învăța înseamnă mereu a educa, dar a educa nu echivalează automat cu a învăța! Ceea ce este esențial în educație este a-l face pe om capabil să înfrunte, mai ales prin cultură, singur sau cu alții, provocările ce vor apărea în existența sa personală sau colectivă şi să-l ajuți să aleagă perseverent binele veritabil pentru a ajunge la scopul său final, viața veşnic fericită împreună cu Dumnezeu, Binele suprem.

Dreptul fiecărei persoane umane la educație este cerut cu insistență de Magisteriul Bisericii şi stipulat de documentele oficiale ale statelor civilizate ale lumii.

În numele statelor care apără dreptul omului la educație, Organizația Națiunilor Unite propune, în *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, „dreptul la educație". „Orice persoană are dreptul la educație. Educația trebuie să urmărească dezvoltarea deplină a personalității umane şi întărirea respectului pentru drepturile omului şi pentru libertățile fundamentale. Ea trebuie să stimuleze înțelegerea, toleranța şi prietenia între toate popoarele şi între toate grupurile rasiale sau religioase"[1].

Acest drept este recunoscut şi în *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale*, în articolele 10,13 şi 14.

Articolul 10 menționează: „O ocrotire şi o asistență cât mai largă cu putință trebuie acordate familiei, elementul natural şi fundamental al societății, în special pentru întemeierea sa şi în răstimpul cât are responsabilitatea întreținerii şi educării copiilor care sunt în sarcina sa"[2].

După ce articolul 10 recunoaşte familia ca „element natural şi fundamental al societății", căreia îi revine sarcina de a se îngriji de „întreținerea şi educarea copiilor care depind de ea", articolul 13 arată obiectivele educației, care constau în dezvoltarea plenară a persoanei umane şi a demnității sale şi în a o face „să ajungă la gradul de a juca un rol util într-o societate liberă", favorizând „înțelegerea, toleranța şi prietenia între națiuni"[3], contribuind astfel la pace în lume.

Aceleaşi idei sunt conținute în *Convenția cu privire la drepturile copilului*, în articolele: 23, 28, 29 şi 40.

---

sea prin folosirea termenului *educat*, pentru a-l desemna atât pe cel ce este deja educat, cât şi pe cel ce este în curs de educare. Astfel, termenul *educat* îl desemnează pe cel ce este deja educat, iar termenul *educand* îl desemnează pe cel care este în curs de educare.

[1] ORGANIZAȚIA NAȚIUNILOR UNITE, *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, Art. 26.

[2] ORGANIZAȚIA NAȚIUNILOR UNITE, *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale*, Art. 10.

[3] ORGANIZAȚIA NAȚIUNILOR UNITE, *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale*, Art. 13.

Astfel, articolul 28 afirmă: „Statele părţi recunosc dreptul copilului la educaţie şi, în vederea asigurării exercitării acestui drept în mod progresiv şi pe baza egalităţii”[4].

Articolul 29 prevede următoarele:

1. Statele părţi sunt de acord că educaţia copilului trebuie să urmărească:

a) dezvoltarea plenară a personalităţii, a vocaţiilor şi a aptitudinilor mentale şi fizice ale copilului;

b) cultivarea respectului pentru drepturile omului şi libertăţile fundamentale, precum şi pentru principiile consacrate în Carta Naţiunilor Unite;

c) educarea copilului în spiritul respectului faţă de părinţii săi, faţă de limba sa, de identitatea şi valorile sale culturale, faţă de valorile naţionale ale ţării în care acesta locuieşte, ale ţării de origine, precum şi faţă de civilizaţii diferite de a sa;

d) pregătirea copilului să îşi asume responsabilităţile vieţii într-o societate liberă, într-un spirit de înţelegere, de pace, de toleranţă, de egalitate între sexe şi prietenie între toate popoarele şi grupurile etnice, naţionale şi religioase şi cu persoanele de origine autohtonă;

e) educarea copilului în spiritul respectului faţă de mediul natural.

În cazul în care considerăm că educaţia este transmiterea valorilor şi cunoştinţelor, legătura cu religia este evidentă şi cu totul naturală, deoarece aceasta învaţă, educă şi transmite: dogme, cărţi sacre şi liturgie. Aceasta cheamă la respect faţă de persoana umană, la respectul bunurilor sale, ca şi la salvgardarea naturii. Chiar şi astăzi, când valorile religioase, în anumite ambiente sociale, nu mai sunt considerate ca valori de bază, totuşi ele inspiră multe proiecte ale credincioşilor şi ale societăţii umane.

Criza educaţională a generat alte crize în societatea noastră. Cred că putem să spunem că ne aflăm în faţa a *două crize* fundamentale. Una ar fi *criza inteligenţei*, iar alta a *transmiterii patrimoniului cultural*.

Astăzi, când suntem suprainformaţi, am putea să ne întrebăm: mai ştim să gândim, să judecăm clar lucrurile şi să tragem concluzii juste?

Mişcarea continuă, zgomotul permanent, imensitatea mesajelor virtuale ne supun la un veritabil stres. Întâlnim multe persoane incapabile să-şi structureze cunoştinţele. Parcă domină regula lui „totul şi imediat”, până acolo încât ceea ce se cheamă „viaţa interioară” a devenit o raritate.

A doua criză este criza transmiterii patrimoniului cultural între generaţii. Valorile familiale, cele morale şi religioase nu mai sunt, pentru toţi, un patrimoniu scontat. Ignoranţa religioasă pare să fie o notă dominată în peisajul societăţii noastre secularizate. Influenţaţi până la punctul de a fi

---

[4] Organizaţia Naţiunilor Unite, *Convenţia cu privire la drepturile copilului*, Art. 28.

determinaţi să acceptăm faimosul slogan, pictat pe zidurile de la Sorbona în luna mai 1968, „*Interzis a se interzice*”, am transformat societatea noastră într-o corabie în derivă. În situaţia actuală, când lumea noastră se prezintă ca un spaţiu globalizat şi toate culturile, impregnate cu elementul religios, sunt puse în discuţie, nu putem neglija cheia de lectură a societății umane constituite de religie: fără ea nu putem înțelege conştiința umanității, istoria ei şi fraternitatea universală.

Astăzi, din nefericire, întâlnim mulţi tineri moştenitori, dar care nu au moştenire, şi mulţi constructori, dar care nu au un proiect, după care să poată construi sănătos şi durabil atât propria viață, cât şi societatea de mâine a generațiilor care vor urma.

Sub presiunea acestor două crize şi a altor factori sociali, asistăm la o revenire a factorului religios şi mistic greu de prevăzut cu câtva timp în urmă.

Peste câteva decenii e posibil ca omul să pună o stăpânire şi mai mare peste materia inertă şi chiar să cucerească spațiile siderale. Ştim că luarea în stăpânire a materiei vii de către inteligența umană, susținută de tehnica atât de avansată actualmente, progresează fără încetare.

Când aproape toate problemele îşi vor fi găsit o rezolvare şi când vom dispune de cele mai sofisticate instrumente şi ne vom gândi cum să le folosim, va continua să fie încă o problemă de rezolvat enigma sau misterul numit *om*. În strânsă legătură cu această enigmă, vor continua să existe răul, suferința şi moartea, care amenință fericirea şi viața omului şi la care omul va trebui să găsească un răspuns satisfăcător. Toți ne punem, mai devreme sau mai târziu, fără excepție, problema sensului şi, vrând-nevrând, „sacrul” se impune drept componentă esenţială a sufletului uman.

Primele şcoli creştine, apărute pe lângă mănăstiri, în continentul european, au propus atât o educație intelectuală, cât şi o formare morală.

Educaţia creştină s-a voit a fi şi enciclopedică, dorind să transmită toate cunoştințele umane. Creştinii au cultivat permanent dorința de a concilia raţiunea cu credinţa: „a înțelege pentru a crede şi a crede pentru a înțelege”, conform exprimării sfântului Augustin.

Educaţia urmăreşte dezvoltarea capacității intelectului de a cunoaşte, a analiza lucrurile, a ordona conceptele, a judeca coerent pentru a lua decizii conforme cu adevărul cunoscut. Conform opiniei lui Pascal, „toată nefericirea omului derivă dintr-un singur lucru, că nu ştie să stea liniştit într-o cameră”. Omul este creatura inteligentă care se întreabă şi întreabă. Ea este singura creatură care caută „sensul sensului”. Omul se descoperă lui însuşi drept un mister. Misterul a ceea ce este în el însuşi, al potențelor sale, al locului său în Univers şi al scopului său final. Datorită acestui mister se profilează, inevitabil, la orizontul vieții sale, dimensiunea religioasă.

Se impune ca acțiunea de educare să stabilească anumite norme de conduită, cum ar fi:

– respectul față de persoana care caută adevărul în fața enigmei a ceea ce este uman;
– simțul critic care permite să se facă alegerea între adevăr şi falsitate;
– învățământul umanist care oferă răspunsuri adecvate la întrebările referitoare la om, la lume şi la Dumnezeu;
– valorizarea şi difuzarea tradițiilor culturale deschise transcendenței, care exprimă aspirația noastră la libertate şi la adevăr.

Prin educație, avem posibilitatea să împărtăşim:

– convingerile noastre umane şi creştine;
– solidaritatea care conduce la implicare în favoarea săracilor, a celor marginalizați şi a celor excluşi;
– responsabilitatea care ne avertizează că vom da cont în fața lui Dumnezeu de ceea ce am făcut sau de ceea ce am omis să facem pentru dreptate şi pace;
– libertatea care presupune o conştiință clară şi o credință susținută de rațiune;
– spiritualitatea care dezvăluie dimensiunea religioasă a omului şi iluminează aventura sa;
– setea de cunoaştere care ne face atenți la ceea ce omul, dotat cu inteligență şi conştiință, realizează, în bine sau în rău;
– pluralitatea care ne solicită să ne considerăm diferiți, dar şi egali.

Educația nu trebuie să fie reticentă şi zgârcită atunci când este vorba despre dimensiunea religioasă a persoanei umane. Învățământul ştiințific şi tehnic în ultimele decenii s-a dezvoltat într-o manieră exponențială. În acelaşi timp, disciplinele umaniste – filosofia, istoria, literatura şi teologia – au ajuns marginale în transmiterea culturii, deşi popoarele lumii au acumulat, în decursul mileniilor, un patrimoniu artistic, literar şi teologic care este comun pentru toată umanitatea şi care a exprimat mereu spiritul uman deschis valorilor credinței religioase.

Noi, creştinii, ştim că Dumnezeu a voit să se reveleze omului în Isus, Dumnezeu adevărat şi om adevărat.

2. Criza educațională

Observăm, fără a face prea mare efort, că, în zilele noastre, ne confruntăm cu o *intensă criză educațională*. Constatăm, la un nivel general, că pragul mediu de educație este drastic diminuat, iar acest fapt provoacă dificultăți grave în realizarea procesului de formare a tinerelor generații. Vedem că, în multe locuri, atât copiii, cât şi tinerii învață din ce în ce mai puțin.

Autoritatea profesorilor tinde să se diminueze, iar tinerii, în aparenta deplinătate a energiilor lor fizice, manifestă un accentuat sentiment de singurătate şi de dezorientare.

Aceasta se întâmplă tocmai acum, în epoca noastră, când pedagogia a atins culmi de dezvoltare nemaiîntâlnite. Niciodată ca în aceste timpuri nu au fost atâtea persoane care au studiat această ştiință ca rezultat al atâtor teorii pedagogice. Iar ceea ce este foarte curios şi interesant este faptul că această criză este prezentă şi se intensifică într-o perioadă de accentuată dezvoltare materială, chiar într-o societate a bunăstării. Dacă avem atâtea persoane competente în domeniul pedagogic şi destule resurse materiale pentru a realiza o educație adecvată timpurilor noastre, în mod inevitabil, ne întrebăm: Care este cauza veritabilă care generează o atât de profundă criză educațională? Cred că nu este lipsit de fundament să privim cu mai multă atenție la modul în care cultura actuală priveşte şi tratează copiii, deoarece educația se îndreaptă, în primul rând, spre ei.

Cultura dominantă are capacitatea de a-i influența pe părinți în modul lor de a-i privi, a-i primi şi a-i trata pe copii. Nu cumva observăm o schimbare profundă în modul în care sunt văzuți şi tratați astăzi, în comparație cu modul în care erau văzuți şi tratați copiii acum câteva decenii?

Până la jumătatea secolului trecut, exista o idee clară cu privire la ceea ce sunt copiii. Erau considerați *un dar al lui Dumnezeu*, un cadou oferit părinților pentru a fi îngrijit cu atenție şi afecțiune, dar şi cu multă responsabilitate. Paternitatea şi maternitatea erau considerate o participare specială la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Şi, prin urmare, copiii erau tratați cu respect, iar viața era primită cu bucurie şi generozitate.

Această atitudine provenea din faptul că modul de gândire şi de viață al oamenilor din acea perioadă era impregnat de învățătura iudeo-creştină. Era urmat exemplul *primei mame* din lume, Eva, care mărturiseşte: „Am dobândit un om de la Domnul” (*Gen* 4,1), şi al altor femei prezentate de relatările biblice, cum ar fi Ana (cf. *1Sam* 1), o femeie sterilă care i-a cerut lui Dumnezeu de mai multe ori un fiu. Dumnezeu i-a împlinit dorința exprimată prin rugăciuni pline de credință, iar femeia mergea în fiecare an la templu pentru a-i mulțumi Domnului pentru darul primit. Ana, mama profetului Samuel, era deplin convinsă că viața umană vine de la Dumnezeu, trebuie să se întoarcă la el şi că lui Dumnezeu nimic nu-i este imposibil.

Sigmund Freud visa că într-o zi generarea copiilor va fi separată de structura familiei. Această idee, treptat, a început să încolțească în societate şi să se manifeste frecvent şi pregnant o dată cu revoluția culturală din 1968. Această *nouă cultură* a renunțat total şi a refuzat viziunea biblică asupra demnității şi sensului existenței omului. Din acel moment, s-a infuzat,

în mintea tinerilor, ideea că copiii ar fi un *obstacol* în calea dezvoltării personale a părinţilor şi o *limitare* a propriei lor libertăţi. Astfel, copiii au început să fie consideraţi *o ameninţare* de care trebuie să scapi, iar *sarcina* – un fel de *boală* pe care trebuie s-o eviţi cu orice preţ.

Astăzi, în schimb, se propune şi se propagă o altă idee. Persoanelor care nu mai sunt destul de tinere pentru a fi capabile să mai dea viaţă copiilor, li s-a inoculat ideea că *copiii* sunt un „*drept*", că ei au dreptul să aibă copii şi nu importă prin ce mijloace.

Doctrina catolică însă afirmă foarte clar:

> Copilul nu este *ceva datorat*, ci *un dar*. „Darul cel mai înalt al căsătoriei" este o persoană umană. Copilul nu poate fi considerat ca un obiect de proprietate, situaţie la care ar duce recunoaşterea unui pretins „drept la copil"[5].

Aceste teorii, care consideră copiii astfel, adică într-o situaţie o „*ameninţare*", iar în alta un „*drept*", îşi pun amprenta asupra modului în care părinţii se ocupă de educaţia copiilor lor. Iar rodul atitudinii părinţilor în educarea copiilor se observă în nivelul scăzut de educaţie al generaţiilor actuale de copii, adolescenţi şi tineri şi se va vedea, cu siguranţă, şi în nivelul cultural al societăţii de mâine. Oare nu de aici decurg problemele atât de grave cu care se confruntă societatea umană?

În Statele Unite, după datele recente al *Census Bureau* şi ale *American Community Survey*, 15 milioane de copii (unul din trei) cresc fără tată şi alţi 5 milioane fără mamă. În Marea Britanie, în schimb, în 2012, a avea un tată intră în top 10 cele mai cerute daruri de către copii de la Moş Crăciun. Şi în Italia sunt peste 2.800.000 de copii inseraţi în familii monoparentale: alţi circa 2.400.000 trăiesc fără tată, iar alţi 400.000 fără mamă[6].

Un mare risc actual este acela ca adulţii să-i considere pe proprii copii ca pe o „*marfă*", un vis consumistic de realizat într-un moment perfect determinat. Copiii devin, tot mai des, rodul calculelor părinţilor, şi nicidecum rodul iubirii lor disponibile şi generoase. Această atitudine, de cele mai multe ori, se imprimă în sufletul copilului şi îi va produce multe suferinţe în viaţă.

Un pas semnificativ spre destructurarea familiei şi spre distrugerea educaţiei îl constituie, mai ales, neconsiderarea copiilor ca pe un dar al lui Dumnezeu, ci mai degrabă ca pe un rod al unei tehnici umane sau medicale.

Se întâmplă adesea că părinţii, în mod paradoxal, încearcă să-i superprotejeze pe copii, voind să-i scutească de orice pericol, de orice efort sau suferinţă, dar, în acelaşi timp, nu manifestă o voinţă clară să-şi găsească timp pentru a se dedica datoriei dificile de a-i educa. Copiii sunt trimişi la

---

[5] *Catehismul Bisericii Catolice*, 2378.

[6] Cf. http://www.agensir.it/pls/sir/v3_s2doc_b.rss?id_oggetto=252815

şcoală înainte ca părinții să se fi implicat în transmiterea anumitor valori în familie şi profesorii sunt constrânşi să facă lucrul neglijat de părinți.

Mai întâlnim încă un pericol grav: adulții caută să aibă copii mai degrabă pentru a primi de la copii o aprobare a conduitei lor, decât să le transmită iubirea lor totală, gratuită şi dezinteresată. De multe ori, în familii se întâmplă ceva aproape inimaginabil, dacă nu grotesc: părinții sfârşesc prin a se comporta ca nişte copii, lamentându-se de propria lor copilărie, iar copiii sfârşesc prin a se comporta ca adulți, constrânşi de atitudinea propriilor părinți[7].

Cu o astfel de răsturnare a rolurilor, nimeni nu-şi asumă responsabilitatea familială, iar aceasta se vede în comportamentul şi randamentul copiilor la şcoală şi al tinerilor la universitate.

Referitor la asumarea responsabilității familiale, cred că ar trebui să privim cu atenție la Evanghelie, *Cartea* care a format civilizația occidentală şi a influențat pregnant civilizația întregii omeniri. Aceasta ne relatează scena adolescenței lui Isus şi a „procesului său educativ". Când Isus avea 12 ani, a mers cu părinții săi, Maria şi Iosif, la templu pentru a participa la sărbătoarea Paştelui (cf *Lc* 2). Când familia se întorcea spre casă, adultul Isus, fără ştirea părinților, a rămas în templu, discutând cu învățătorii Legii. Găsindu-l după trei zile de căutări, Maria, mama lui, îl întreabă, deşi ştie că îl are înaintea ei pe însuşi Fiul întrupat al lui Dumnezeu: „Fiule, de ce ne-ai făcut aceasta? Iată, tatăl tău şi cu mine te-am căutat cu îngrijorare". Iar Isus după ce şi-a manifestat deplin conştiința identității sale divine – „Nu ştiați că trebuie să mă ocup de lucrurile Tatălui meu?" –, se întoarce acasă cu părinții şi rămâne „supus lor" (cf. *Lc* 2,41-51).

Cu adevărat impresionant! Maria şi Iosif nu fug de propriile responsabilități, deşi ştiu prea bine că adolescentul Isus, din fața lor, este Fiul lui Dumnezeu. Şi Isus, Fiul întrupat al lui Dumnezeu, se întoarce acasă cu familia, se supune părinților săi şi rămâne la Nazaret până la vârsta de 30 de ani.

Observăm, astfel, că în familia din Nazaret nimeni nu fuge de propriile responsabilități. Toți rămân uniți într-o iubire adevărată, care se manifestă în autoritate, în umilință şi în slujire, nu în autoritarism sau în indiferență.

Astfel, este necesar să recuperăm sensul adevăratei educații, pentru a înfrunta grava criză a acesteia şi să ajutăm familiile să-i considere pe copii ca pe un dar al lui Dumnezeu şi, prin urmare, să-i trateze cu grijă şi iubire, fără a delega toată responsabilitatea educativă străinilor sau numai instituțiilor publice.

Datoria este urgentă, dar poate fi realizată deplin numai în lumina credinței, care de secole a iluminat societatea umană. În esență, trebuie să ne

[7] Cf. G. Cucci, „La scomparsa degli adulti", *La Civiltà Cattolica* II/3885 (5 mai 2012) 220-232.

întoarcem să urmăm exemplul Sfintei Familii din Nazaret, trecând dincolo de parametrii contradictorii ai unei „revoluții” care ne-a dus doar la o exaltare a egoismului, a iresponsabilității şi a creşterii suferințelor celor mici şi slabi.

3. Educația – o provocare urgentă şi decisivă

Cred că majoritatea dintre noi am auzit expresia**:** *Greu se mai fac oamenii oameni*. Acest dicton, o veritabilă înțelepciune umană, izvorâtă din experiența generațiilor anterioare, ne arată că procesul educațional şi formativ al fiecărei generații este dificil şi, prin urmare, trebuie să fie animat şi susținut de o iubire răbdătoare şi perseverentă.

În Introducerea Declarației *Gravissimum educationis*, citim:

> Se fac peste tot eforturi pentru promovarea continuă a activității educative; se definesc şi se consemnează în documente publice drepturile fundamentale ale oamenilor, şi mai ales ale copiilor şi părinților, în privința educației[8].

Constituția pastorală *Gaudium et spes*, la numărul 7, afirmă:

> Deseori părinții şi educatorii întâmpină dificultăți tot mai mari în îndeplinirea îndatoririlor lor, [deoarece] transformarea mentalităților şi structurilor pune adesea sub semnul întrebării valorile moştenite, mai ales la tineri care, adesea, nerăbdători sau nemulțumiți, ajung chiar să se revolte şi, conştienți de propria importanță în viața socială, doresc să-şi asume cât mai curând un rol în ea[9].

Darul paternității şi al maternității, conferit de Dumnezeu primei familii umane, Adam şi Eva, când i-a binecuvântat spunând: „Fiți rodnici, înmulțiți-vă, umpleți pământul şi supuneți-l” (*Gen* 1,28), transmis prin generare tuturor bărbaților şi femeilor, chemați să întemeieze o familie, devine fundamentul misiunii de pedagogi a părinților pentru copiilor lor.

Gaudium et spes, la numărul 50, afirmă: „Căsătoria şi iubirea conjugală sunt prin natura lor rânduite în vederea procreării şi creşterii copiilor. *Copiii sunt darul cel mai prețios al căsătoriei* şi contribuie în cea mai mare măsură la binele însuşi al părinților”[10].

Demnitatea de tată şi de mamă a soților deveniți părinți le conferă dreptul şi datoria de a fi primii şi principalii educatori ai propriilor copii.

Gaudium et spes, la numărul 3, scrie:

> *Părinții*, deoarece au dat viață copiilor lor, *au obligația foarte gravă de a-i educa* şi, de aceea, trebuie considerați *primii şi principalii lor educatori*. Această funcție educativă a lor este atât de importantă, încât, acolo unde lipseşte, cu greu poate fi suplinită. Într-adevăr, este îndatorirea părinților să creeze o atmosferă

---

[8] Conciliul al II-lea din Vatican, Declarația despre educația creştină *Gravissimum educationis* (= *GE*), Introducere.

[9] Conciliul al II-lea din Vatican, Constituția pastorală *Gaudium et spes* (= *GS*) 7.

[10] *GS* 50.

familială însuflețită de iubire, de pietate față de Dumnezeu şi respect față de oameni, care să favorizeze *educația integrală, personală şi socială*, a copiilor. *Datoria de a da educație revine în primul rând familiei*[11].

Acelaşi document, la numărul 7, consemnează: „Părinții, având datoria şi dreptul, primordiale şi inalienabile, să-şi educe copiii, trebuie să se bucure de o libertate reală în alegerea şcolii[12].

Educația pe care părinții trebuie să o ofere copiilor este complexă şi este necesar să cuprindă toate aspectele ființei umane.

Declarația *Gravissimum educationis*, la numărul 1, afirmă:

> Toți oamenii, indiferent de rasă, condiție sau vârstă, în baza demnității lor de persoane, au dreptul inalienabil la o educație pe măsura menirii lor. (...) Adevărata educație urmăreşte formarea persoanei umane în vederea scopului ei ultim, precum şi spre binele societății al cărei membru este şi în care, la maturitate, va avea îndatoriri de împlinit[13].

Educația pe care vor trebui să o dea părinții copiilor lor trebuie să cuprindă întreaga lor ființă. Atât aspectele corporale, cât şi cele specifice umane şi creştine. În acest sens, educația lor va trebui să fie:

Educație fizică, corporală, care să urmărească dezvoltarea armonioasă a întregului organism al copilului şi păstrarea şi favorizarea sănătății acestuia printr-o alimentație sănătoasă şi echilibrată, prin sport şi destindere decentă, care respectă morala creştină.

Gravissimum educationis, la numărul 1, subliniază această idee afirmând: „Copiii şi tinerii trebuie ajutați să-şi dezvolte armonios *aptitudinile fizice*"[14].

Educație intelectuală, cultivând capacitățile mentale specifice ființei umane şi veghind la educarea şcolară şi profesională a copiilor.

Gravissimum educationis, la numărul 1, afirmă: „Copiii şi tinerii trebuie ajutați, ținând seama de progresul psihologiei, pedagogiei şi didacticii, să-şi dezvolte armonios aptitudinile *intelectuale*, să dobândească treptat un simț mai profund de răspundere"[15].

Educație morală, cultivând voința şi virtuțile umane şi creştine.

Iată ce afirmă acelaşi document:

> Copiii şi tinerii trebuie ajutați să-şi dezvolte armonios aptitudinile *morale*, să dobândească treptat un simț mai profund de răspundere în efortul susținut de a-şi construi cum se cuvine propria viață şi în căutarea adevăratei libertăți, depăşind piedicile cu îndrăzneală şi statornicie[16].

---

[11] *GE* 3.
[12] *GE* 7.
[13] *GE* 1.
[14] *GE* 1.
[15] *GE* 1.
[16] *GE* 1.

De asemenea, Conciliul declară că atât copiii, cât şi tinerii au dreptul să fie ajutaţi să aprecieze cu o conştiinţă dreaptă *valorile morale* şi să le îmbrăţişeze prin adeziune personală, precum şi să-l cunoască şi să-l iubească pe Dumnezeu în mod desăvârşit[17].

Decretul privind comunicarea socială *Inter mirifica*, la numărul 10, scrie: „Părinţii să-şi amintească de îndatorirea lor de a veghea cu grijă ca nu cumva să treacă pragul casei lor spectacole, publicaţii etc. contrare credinţei sau moravurilor bune şi nici copiii lor să nu vină în contact cu ele în altă parte"[18].

Părinţii vor trebui să-i ajute pe copiii lor, adolescenţi sau tineri, ca aceştia

să aibă grijă să se deprindă cu o utilizare moderată şi disciplinată a acestor mijloace; să se străduiască să înţeleagă profund cele văzute, auzite, citite; să discute despre ele cu educatorii lor şi cu persoanele competente, învăţând astfel să emită asupra acestor lucruri o judecată dreaptă[19].

Decretul despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*, la numărul 8, afirmă:

Conciliul Vatican II îi îndeamnă pe toţi, dar mai ales pe cei care au sarcina de a-i educa pe alţii, să se străduiască să formeze oameni care, respectând ordinea morală, să se supună autorităţii legitime şi să fie iubitori de libertate autentică, adică oameni care să judece lucrurile după discernământul propriu, în lumina adevărului, care să-şi desfăşoare activitatea cu simţ de răspundere şi care să caute să urmeze tot ce este adevărat şi drept, colaborând bucuros cu alţii[20].

Educaţie afectivă, dezvoltând şi ordonând înclinaţiile spre afecţiune printr-o educare adecvată a sentimentelor şi a capacităţilor sexuale.

„Pe măsură ce cresc, trebuie să primească o *educaţie sexuală pozitivă şi prudentă*"[21], afirmă *Gravissimum educationis* 1.

Părinţii împreună cu profesorii „să ţină seama, în întreaga educaţie, de deosebirea dintre sexe şi de scopul atribuit de Providenţa divină fiecărui sex în familie şi în societate"[22], consemnează acelaşi document la numărul 8.

Iar la numărul 1 spune: Toţi oamenii, indiferent de rasă, condiţie sau vârstă, în baza demnităţii lor de persoane, au dreptul inalienabil la o educaţie pe măsura menirii lor, adaptată caracterului, *sexului*, culturii şi tradiţiilor ţării lor"[23].

---

[17] *GE* 1.

[18] Conciliul al II-lea din Vatican, Decretul privind comunicarea socială *Inter mirifica* (= *IM*) 10.

[19] *IM* 10.

[20] Conciliul al II-lea din Vatican, Declaraţia despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae* 8.

[21] *GE* 1.

[22] *GE* 8.

[23] *GE* 1.

Educație religioasă creştină, cultivând şi educând credința umană şi favorizând creşterea spirituală în lumina credinței creştine.

Iată ce scrie Constituția dogmatică *Lumen gentium*, la numărul 11: „În ceea ce s-ar putea numi Biserica familială, părinții trebuie să fie pentru copiii lor, prin cuvânt şi exemplu, primii vestitori ai credinței”[24].

Declarația *Gravissimum educationis*, la numărul 3, arată că,

> mai ales în familia creştină, îmbogățită cu harul şi misiunea sacramentului căsătoriei, copiii, din cea mai fragedă vârstă, trebuie să învețe să-l descopere şi să-l cinstească pe Dumnezeu şi să-l iubească pe aproapele, conform credinței primite la Botez; acolo trăiesc ei pentru prima dată experiența unei vieți sociale sănătoase şi a Bisericii[25].

Constituția pastorală *Gaudium et spes*, la numărul 48, indică misiunea părinților de educatori religioşi ai copiilor, afirmând: „Cât despre soți, înzestrați cu demnitatea şi misiunea de tată şi de mamă, îşi vor împlini cu râvnă îndatorirea de *educatori mai ales pe plan religios*, care este în primul rând a lor”[26].

Părinții sunt datori să fie primii cateheți ai copiilor lor, conform Declarației *Gravissimum educationis*, numărul 4.

> Primul dintre acestea este instruirea catehetică, ce luminează şi întăreşte credința, hrăneşte viața după spiritul lui Cristos, duce la o participare activă şi conştientă la misterul liturgic şi îndeamnă la acțiune apostolică[27].

> În continuare, acelaşi Decret, la numărul 2, scrie: „Toți creştinii, întrucât au devenit făptură nouă, renăscându-se din apă şi Duh Sfânt şi se numesc şi sunt într-adevăr fiii lui Dumnezeu, *au dreptul la o educație creştină*. Aceasta nu are în vedere numai maturizarea persoanei umane (...), ci urmăreşte în principal ca cei botezați, fiind inițiați treptat în cunoaşterea misterelor mântuirii, să devină din zi în zi mai conştienți de darul credinței pe care l-au primit, să învețe să-l adore pe Dumnezeu Tatăl în spirit şi adevăr (cf. *In* 4,23), în primul rând prin cultul liturgic, să fie formați pentru a-şi trăi viața proprie după omul cel nou, în dreptatea şi sfințenia adevărului (cf. *Ef* 4,22-24), şi astfel să ajungă la omul desăvârşit, la vârsta plinătății lui Cristos (cf. *Ef* 4,13) şi să contribuie la creşterea trupului mistic. (...) Să ajute la transformarea creştină a lumii, prin care valorile naturale, preluate şi încadrate în perspectiva integrală a omului răscumpărat de Cristos, să contribuie la binele întregii societăți[28].

Educație vocațională. Un alt decret al Conciliului al II-lea din Vatican, *Perfectae caritatis*, la numărul 24, arată că „părinții, având grijă de educația

---

[24] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituția dogmatică *Lumen gentium* (= *LG*) 11.
[25] *GE* 3.
[26] *GS* 48.
[27] *GE* 4.
[28] *GE* 2.

creştină a copiilor, trebuie să cultive şi să ocrotească în inimile acestora vocaţia călugărească”[29].

Constituţia dogmatică *Lumen gentium*, la numărul 11, scrie: „Părinţii trebuie să fie pentru copiii lor (...) primii vestitori ai credinţei şi să vegheze la vocaţia proprie a fiecăruia, acordând atenţie specială vocaţiei sacre”[30].

Datoria părinţilor de a-i îndruma pe copii în a-şi descoperi şi a-şi urma propria vocaţie în deplină libertate o găsim reliefată şi în Constituţia pastorală *Gaudium et spes*, la numărul 52, care afirmă:

> Copiii, prin educaţie, trebuie să fie formaţi în aşa fel încât, ajunşi la maturitate, să poată urma cu deplin simţ de responsabilitate *vocaţia lor, inclusiv cea sacră*; dacă vor alege căsătoria, să poată să-şi formeze propria familie în condiţii morale, sociale şi economice favorabile. Este de datoria părinţilor şi a tutorilor să-i conducă pe tineri în *formarea unei noi familii* printr-un sfat prudent, prezentat în aşa fel încât să fie acceptat cu bunăvoinţă; vor trebui să se ferească să exercite asupra lor vreo formă de constrângere directă sau indirectă pentru a-i împinge la căsătorie sau la alegerea unei anumite persoane ca soţ[31].

Acelaşi document, la numărul 49, scrie următoarele:

> Tinerii să fie adecvat educaţi, cu mult mai bine dacă aceasta se face în sânul familiei, cu privire la demnitatea iubirii conjugale, la funcţia şi la expresiile ei; pentru ca astfel, formaţi să stimeze curăţia, să poată trece la vârsta potrivită de la o logodnă castă la căsătorie[32].

Presbyterorum ordinis, la numărul 11, arată misiunea educatorilor creştini în pregătirea copiilor şi a tinerilor în vederea acceptării chemării divine la viaţa apostolică, afirmând:

> Părinţii, profesorii şi, în general, toţi cei care au vreun rol în educarea copiilor şi a tinerilor să-i formeze astfel încât aceştia, cunoscând grija Domnului pentru turma sa şi privind la nevoile Bisericii, să fie gata să răspundă cu generozitate la chemarea Domnului, spunând-i împreună cu profetul: „Iată-mă, trimite-mă pe mine” (*Is* 6,8)[33].

Educaţie socială, pregătind copiii pentru angajarea şi implicarea lor matură în viaţa comunitară şi socială.

„*Familia* este, aşadar, *prima şcoală* a virtuţilor sociale, de care nicio societate nu se poate lipsi”[34], afirmă Declaraţia *Gravissimum educationis* la numărul 3.

---

[29] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul despre viaţa călugărească *Perfectae caritatis* (= *PC*)24.

[30] *LG* 11.

[31] *GS* 52.

[32] *GS* 49.

[33] CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Decretul despre slujirea şi viaţa preoţească *Presbyterorum ordinis* 11.

[34] *GE 3*.

În continuare, Decretul adaugă: „Copiii, prin familie, sunt introduşi treptat în *viața societății civile*”[35].

La numărul 1, acelaşi decret face următoarele afirmații: „Adevărata educație urmăreşte formarea persoanei umane în vederea scopului ei ultim, precum şi spre *binele societății* al cărei membru este şi în care, la maturitate, va avea îndatoriri de împlinit”[36].

Copiii

> trebuie să fie formați pentru a participa la *viața socială*, astfel încât, înzestrați corespunzător cu mijloacele necesare şi adecvate, să se poată integra activ în diversele sfere ale comunităților umane, să fie deschişi la dialogul cu semenii şi să contribuie din toată inima la *înfăptuirea binelui comun*[37].

Aspectele legate de misiunea şi datoria părinților de a fi educatori ai copiilor lor ne arată cât de complexă este acțiunea educațională şi cât de bine trebuie să fie pregătiți actualii şi viitorii părinții pentru a şi-o putea împlini cât mai bine. Documentele Conciliului al II-lea din Vatican ne dezvăluie grija pastorală a Bisericii pentru misiunea sa specifică de a propune oamenilor adevărul creştin şi de a-i conştientiza, pe cei care au primit de la Dumnezeu o anumită misiune, să şi-o împlinească cu iubire creştină responsabilă.

Bibliografie

Catehismul Bisericii Catolice.

CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Declarația despre educația creştină *Gravissimum educationis*.

———, Constituția pastorală *Gaudium et spes*.

———, Decret privind comunicarea socială, *Inter Mirifica*.

———, Declarația despre libertatea religioasă *Dignitatis humanae*.

———, Constituția dogmatică *Lumen gentium*.

———, Decret despre viața călugărească, *Prefectae caritatis*.

———, Decret despre slujirea şi viața preoțească, *Presbyterorum ordinis*.

CUCCI G., „La scomparsa degli adulti”, *La Civiltà Cattolica*, II/3885 (5 mai 2012) 220-232.

http://www.agensir.it/pls/sir/v3_s2doc_b.rss?id_oggetto=252815

ORGANIZAȚIA NAȚIUNILOR UNITE, *Declarația Universală a Drepturilor Omului*.

———, *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale*.

———, *Convenția cu privire la drepturile copilului*.

[35] *GE 3*.

[36] *GE* 1.

[37] *GE* 1.

CREŞTINUL ACTUAL, FIDEL ÎNVĂȚĂTURII CONCILIULUI?!

Iosif IACOB

Riassunto: L'anniversario del 50° Anno dell'apertura del Concilio Vaticano II ci offre una buona e nuova occasione di riflettere sull'insegnamento che esso ci ha lasciato e, nello stesso tempo, sulla sua attualità. Il cristiano attuale è testimone della svolta conciliare? Nella società odierna tra i problemi più emergenti sono quelli della secolarizzazione e della giustizia. A livello teorico, a riguardo, i pareri convergono, ma quando si tratta della prassi, troviamo grandi discrepanze. Proprio in quest'ambito, il cristiano è chiamato a ESSERE e VIVERE da cristiano. Qui troviamo l'appello del Vaticano II che invita all'apertura e ad un progresso spirituale, che accompagni e offra fondamento a tanti ambiti della vita in cui si è realizzato un progresso notevole. La Chiesa, nelle sue membra, è chiamata ad assumere la realtà attuale ed essere uno stimolo. Nelle sue membra essa deve essere un „segno cristiano distinto" credibile, che abbia alle origini profondi contenuti di fede, di fronte ad un mondo sempre più scettico e diffidente.

Parole chiavi: cristiano, fedeltà, Concilio, mondo, spirituale.

Cristos locuieşte în inimile voastre prin credință (*Ef* 3,17).

Se poate apropia de Cristos doar cel care crede în Cristos (sf. Augustin).

1. Semnificația titlului

Nu vom căuta să dăm un răspuns la această întrebare. Probabil nici nu am fi în stare, iar dacă am face-o, la prima vedere, ar putea avea un caracter negativ, dat fiind faptul că însuşi Sfântul Părinte Papa emerit Benedict al XVI-lea, în mai multe rânduri, a afirmat că spiritul Conciliului al II-lea din Vatican nu îl găsim întru totul implementat în toate aspectele vieții şi ale misiunii Bisericii. Aşadar, dacă ar fi să dăm totuşi un răspuns pe măsura situației prezente, rămânând fideli tradiției Bisericii, putem afirma că Biserica peregrină pe acest pământ este într-un continuu proces de reînnoire, proces în cadrul căruia este prezentă constant noutatea, dar şi fidelitatea față de ceea ce Ea însăşi este şi învață – Biserica fidelă misterului Său.

Acest titlu ar dori mai degrabă să interpeleze pe fiecare dintre noi pentru a vedea raportul pe care îl avem cu învățătura conciliului, acum, la 50 de ani de la desfăşurarea sa. Pentru unii este deja mare lucru că ajung să constate existența sa şi că se reuşeşte astfel o mai corectă localizare în timp.

Titlul este destul de general, dacă ne gândim la vastitatea învățăturii conciliului. Mă voi referi în speță la identitatea Bisericii şi a creştinului în raport cu societatea, având ca punct de referință aspecte sociale şi politice.

Prezentarea cuprinde, în mare, două părți. Prima, cu un conținut mai limitat, în care îmi voi permite să fac o analiză în linii generale a unor aspecte ale societății actuale, iar cea de a doua, o referință la documente magisteriale şi ale Conciliului al II-lea din Vatican, prin care, practic, se doreşte o scurtă examinare a modului de a înțelege şi de a pătrunde raportul Bisericii şi al creştinului cu situația timpului prezent.

2. O viziune succintă a societății actuale, cu referință la aspecte sociale: problema secularizării şi a dreptății

Fără a face prea mari eforturi, putem observa că trăim într-o societate caracterizată de un stil şi de un nivel de trai mult (diferit) superior anilor trecuți. Timpurile s-au schimbat repede şi puține sunt lucrurile pe care le-am simțit schimbându-se când ele propriu-zis s-au schimbat. Le-am putut constata doar schimbarea. În special tinerilor de azi le este dificil a concepe că nu poți găsi sau nu poți intra în posesia a ceea ce îți doreşti dacă ai suportul financiar necesar. Cândva nu era aşa. În amplul proces al globalizării se trăieşte în aşa fel încât este puțin probabil să nu obții orice lucru, tot ce doreşti, oriunde s-ar afla, cu puțin sau foarte puțin efort, în foarte scurt timp, de la câteva minute la maximum câteva zile dacă el încă nu există sau dacă se află într-un alt colț al planetei. Astfel, societatea noastră poate fi caracterizată ca fiind o societate în care nivelul de trai a ajuns la un punct de neimaginat. În acelaşi timp, nu putem să nu remarcăm cu uşurință că bunăstarea este şi devine pentru om un punct de referință şi scop principal al tuturor aspectelor vieții şi al tuturor activităților sale. Într-o lume destul de divizată, după ce se constată oarecum rezolvată problema supraviețuirii (cel puțin în anumite cercuri – a avea hrana necesară, îmbrăcăminte, casă, demnitate, nume…), cea mai mare parte a omenirii munceşte şi se zbate pentru a atinge un nivel cât mai înalt de bunăstare, un nivel de trai cât mai confortabil.

Pentru a atinge un atare scop sunt recunoscute şi acceptate ca fiind indispensabile anumite mecanisme economice: a produce în vederea unui cât mai mare consum; a consuma tot mai mult în vederea unei mai mari producții. În acest fel, nouă, celor care trăim într-o astfel de societate, ni se cere oarecum să dăm o valoare mai mare bunurilor care ne ajută să avem o viață cât mai comodă, pentru a fi cât mai bine... Într-o asemenea circumstanță, cei care nu intră şi nu se conformează acestui sistem, acestei logici,

riscă să fie considerați oarecum la marginea societății cele bune şi judecați în mod mai puțin pozitiv.

Trebuie, aşadar, să ținem cont că facem parte dintr-o asemenea societate în care elementul individualist este tot mai prezent, în raport cu acest factor al bunăstării. Chiar dacă întrunim mai mult sau mai puțin condițiile menționate mai sus, chiar dacă împărtăşim sau nu aceste viziuni, trebuie să constatăm că facem parte dintr-o asemenea societate, acest spirit se află în preajma noastră şi, de ce nu, chiar poate înăuntrul nostru. De fapt, chiar dacă nu posedăm mijloacele necesare pentru a realiza acest deziderat, există aspirația de a ajunge la aceste scopuri. Putem, aşadar, să ne folosim de bunuri în vederea scopurilor noastre superioare sau să urmăm noi înşine nişte exigențe care ne sunt fixate de bunurile cu care intrăm în contact. În acest fel, putem ajunge să judecăm valoarea unui obiect în funcție de prețul pe care îl are, şi nicidecum în funcție de ceea ce el reprezintă pentru mine. Astfel, în funcție de raportul pe care îl avem cu realitățile specifice timpurilor noastre şi de profunzimea cu care abordăm evenimentele şi curentele actuale, putem califica orientarea vieții noastre.

Această societate a unei aşa-zise bunăstări ne interpelează şi reprezintă pentru noi, pentru creştinul acestor timpuri, o sfidare, atât în aspectele mici, nesemnificative, ale vieții, cât şi în cele mari. Dacă ar fi, cu alte cuvinte, să calificăm cu ajutorul perspectivei biblice această situație, am putea spune:

> În timp ce omul se îmbogățeşte, uită de Dumnezeu şi de ceilalți. Dumnezeu nu se împotriveşte bogatului sau bogăției. El se umple de indignare atunci când bogăția îl îndepărtează pe om de misiunea ce i-a fost încredințată de Tatăl.

Un alt aspect, tot mai întâlnit astăzi, este cel al punerii în prim-plan, tot mai mult şi pe toate căile, a problemei dreptății şi a nedreptății. Astăzi se vorbeşte foarte mult despre dreptate, atât în ambientul civil şi social, cât şi în cel eclezial. O dreptate la toate nivelurile, din cele mai diferite puncte de vedere. Putem constata o prezență constantă a argumentului în discursuri, dar, în egală măsură, rămâne doar la nivel de vorbe, vorbe cărora nu le urmează o acțiune vizibilă corespunzătoare. Acest discurs riscă, aşadar, să fie distonat, asemenea unui instrument muzical prea mult folosit, sau folosit în mod necorespunzător. Este adevărat, cu uşurință vorbim despre dreptate denunțând sau exortând; indicând poate şi un ideal de realizat, un regim sau altul de susținut. Să nu uităm totuşi că de multe ori vorbim despre o dreptate care trebuie să ia locul unei nedreptăți. Asistăm, aşadar, la un fenomen în care simțim nevoia de a proclama dreptatea şi ne batem pentru ea, iar de cealaltă parte, mai aproape sau mai departe, se găseşte adversarul care este o altă persoană, diferită de mine.

Putem enumera diferite forme de nedreptate, foarte variate, iar unele fiind chiar mari forme de nedreptate: diferenţele economice şi culturale între Nordul şi Sudul planetei; consecinţele primatului aspectelor economice (eficienţă, productivitate); legile nedrepte care sunt instrumente în vederea unor manevre politice; aşa-numitele nedreptăţi fără voce (emigranţii, diferenţele dintre diferitele categorii sociale; persecutaţii pentru credinţă; victimele prejudecăţilor; tinerii excluşi de la o educaţie adecvată; tineri şi persoane adulte fără un loc de muncă şi, în consecinţă, fără posibilitatea de a avea un trai demn; bătrânii; bolnavii fără o identitate socială; orfanii).

Posibilitatea omului societăţii actuale este aceea de a refuza să ia cunoştinţă de asemenea nedreptăţi şi să se refugieze tot mai mult în privat, sau să se simtă în mod responsabil implicat. Poate, aşa cum suntem dispuşi a lua poziţie faţă de o nedreptate atunci când noi înşine suntem victime, în egală măsură trebuie să ne simţim responsabili de nedreptăţile pe care le îndură alţii. Poate s-ar putea răspunde exigenţelor de dreptate socială cu ceva mai mult decât printr-o predică sau printr-un discurs. Mai mult, pe lângă poziţia individuală a creştinului, este necesară o responsabilitate a întregii comunităţi şi a Bisericii în ansamblul ei.

Întrebarea care stă pe buzele multor creştini şi în special pe buzele tinerilor este: Ce trebuie să fac, în calitate de creştin, în faţa unor asemenea situaţii? Se poate căuta o soluţie în vreun fel, sau rămâne neclintită doar misiunea Bisericii de a vesti dreptatea care va fi la sfârşitul timpurilor?

3. Viziunea conciliului

Conciliul, sprijinit şi explicat de magisteriul sfinţilor părinţi, deşi poate puţin pierdut în trecut (unele generaţii l-au trăit, altele doar au auzit de el), în actualitatea sa de necontestat, ne oferă indicii cu privire la modul de A FI creştini, dar şi fii ai timpului istoric pe care îl trăim, în complexitatea situaţiilor prezente.

a. Biserica şi misiunea sa

În Constituţia apostolică *Humanae salutis*, prin care era convocat conciliul, Papa Ioan al XXIII-lea vorbea despre o actualizare a metodelor pastorale pentru a putea avea o mai mare eficienţă în transmiterea mesajului lui Cristos într-o lume care se afla în criză.

> În timp ce omenirea se află într-o mare criză şi se îndreaptă spre un nou mod de organizare socială, Biserica are o mare misiune, aşa cum bine ştim că s-a întâmplat în multe situaţii de acest fel. Astăzi, mai mult ca oricând, societatea şi comunitatea umană care se mândreşte cu mari descoperiri în domeniul tehnicii şi în

cel ştiinţific, dar suportă consecinţele unei organizări a celor temporale făcând abstracţie de Dumnezeu, aşteaptă de la Biserică acea putere supranaturală, perenă, care dă viaţă ce vine din Cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, se poate constata cu uşurinţă cum omul timpului nostru nu realizează un progres şi în viaţa spirituală pe măsura progresului realizat în cele lumeşti şi trecătoare. În consecinţă, el manifestă puţin interes faţă de cele care au o valoare veşnică şi aspiră în mod constant la multiplele bucurii şi plăceri ale acestei lumi, oferite cu atâta uşurinţă de progresul actual, şi, ceea ce este şi mai de temut, au luat naştere curente de gândire care au atins multe popoare şi naţiuni care, cu înverşunare, neagă existenţa lui Dumnezeu[1].

În paragraful 1 al Constituţiei pastorale despre Biserică *Gaudium et spes*, este subliniată strânsa legătură dintre Biserică şi lumea actuală, fără a mai da o judecată asupra acestei lumi:

Bucuria şi speranţa, tristeţea şi angoasa oamenilor de azi, mai ales ale săracilor şi a tuturor celor care suferă, sunt şi bucuria şi speranţa, tristeţea şi angoasa ucenicilor lui Cristos şi nu există nimic omenesc care să nu aibă ecou în inimile lor[2].

O Biserică ce se face una cu cei care o formează. În acelaşi context sunt menţionaţi şi destinatarii. „Conciliul al II-lea din Vatican îşi îndreaptă acum fără şovăire cuvântul nu numai către fiii Bisericii şi către cei care invocă numele lui Cristos, ci către toţi oamenii". O deschidere a propriei sale identităţi şi misiuni către întreg neamul omenesc. Acest fapt îi conferă Bisericii, după cum vom vedea, şi misiunea de avea în vedere acele aspecte ale vieţii care nu ţin doar de identitatea creştină a destinatarilor săi, ci vizează aspectele care se găsesc profund prezente în natura omului.

În al treilea Sinod al Episcopilor din anul 1974, care trata problema evanghelizării în lumea modernă, ni se spune că

marele pericol al acestor timpuri este acela de a nu realiza necesitatea unei prezenţe active şi coerente în sfera publică, absenţa unor viziuni şi principii umane şi creştine în societate şi refugierea omului şi limitarea sa la sfera privată[3].

Omul – şi în mod particular creştinul – nu doar poate, ci trebuie să fie implicat activ în realităţile temporare. În felul acesta, el trăieşte o dimensiune fundamentală, concretă, a carităţii; nu folosirea celor pământeşti, ci valorizarea lor. Implicarea în mod concret în problemele sociale şi politice, afirma Paul al VI-lea în *Octogesima Adveniens*, înseamnă

a privi cu seriozitate problemele politice şi sociale la diferitele lor niveluri (local, regional, naţional, mondial), înseamnă a evidenţia o obligaţie fundamentală a

[1] Ioan al XXIII-lea, Constituţia apostolică *Humanae salutis*, 3.
[2] *GS* 1.
[3] Conferinţa Episcopală Italiană, *Chiesa italiana e prospettive del paese*, 1981.

omului, a fiecărui om, de a recunoaşte libertatea pe care trebuie să o aibă omul în a conlucra cu semenii săi în vederea binelui comun[4].

Politica este o manieră exigentă – nu singura – de a trăi misiunea de creştin în spaţiul public, în raportul dintre oameni.

b. Biserica prezentă şi activă prin membrele sale

Integrând, aşadar, misiunea creştină şi a Bisericii în realitatea actuală, putem merge mai departe în a caracteriza modul şi motivaţia care stă la originea prezenţei sale în istorie. Trebuie să recunoaştem că poate acum, mai mult ca în trecut, suntem martorii unor confuzii atât la nivel teoretic, cât şi în ceea ce priveşte aspectele practice, care nu de puţine ori dau naştere unor neînţelegeri, tensiuni sau chiar diviziuni şi în interiorul ambientului ecleziastic.

Totuşi, textele magisteriale ne oferă indicaţiile fundamentale care plasează raporturile dintre Biserică şi lume în ansamblul ei sub diferitele sale forme de organizare.

Care ar fi acestea?

1. Biserica, prin însăşi natura sa, nu a primit de la Cristos o misiune „de ordin politic, economic sau social: scopul pe care i l-a fixat este de ordin religios”[5]. Misiunea sa în raport cu realităţile lumeşti este o misiune indirectă de „lumină şi putere”. În acelaşi context, este menţionată misiunea păstorilor, Episcopi şi preoţi, ca reprezentanţi ai comunităţii care trebuie să-şi asume această misiune, ajutând şi insuflând turmei o implicare activă şi responsabilă.

Episcopii, cărora le-a fost încredinţată misiunea de a conduce Biserica lui Dumnezeu, trebuie să vestească împreună cu preoţii lor mesajul lui Cristos în aşa fel încât toate activităţile pământeşti ale credincioşilor să fie scăldate în lumina Evangheliei. Pe lângă aceasta, toţi păstorii să-şi aducă aminte că, prin purtarea şi grija lor zilnică, ei arată lumii un chip al Bisericii după care oamenii judecă forţa şi adevărul mesajului creştin[6].

2.Laicii sunt cei care au o misiune concretă în cele ce ţin de cele lumeşti. „Îndatoririle şi activităţile pământeşti sunt de competenţa laicilor nu în mod exclusiv. Să nu fie puse în opoziţie în niciun fel activităţile profesionale şi sociale cu viaţa de credinţă. Creştinul care îşi neglijează îndatoririle pământeşti îşi neglijează datoriile faţă de aproapele şi chiar faţă de Dumnezeu însuşi şi îşi pune în pericol mântuirea”[7].

---

[4] Paul al VI-lea, Scrisoarea enciclica *Octogesima adveniens*, 46.
[5] *GS* 42.
[6] *GS* 43.
[7] *GS* 43.

Laicii sunt chemaţi, aşadar, să acţioneze în ambientul sociopolitic. Dar cum? Care ar fi responsabilităţile? Magisteriul oferă diferite sugestii.

În *Gaudium et spes* este subliniat faptul că este de competenţa laicilor, şi nu a păstorilor, de a face în aşa fel încât

> conştiinţa lor bine formată dinainte este aceea care trebuie să înscrie legea dumnezeiască în viaţa cetăţii pământeşti. De la preoţi, laicii să aştepte lumină şi forţă spirituală. Dar să nu creadă că păstorii lor sunt întotdeauna atât de competenţi încât să aibă la îndemână soluţii concrete ori de câte ori se iveşte o problemă, oricât de gravă, şi nici că aceasta este misiunea lor; să-şi asume mai degrabă ei înşişi răspunderea, luminaţi de înţelepciunea creştină şi urmând cu atenţie şi respect învăţătura Magisteriului[8].

În acelaşi document din 1981, citim că

> este menirea laicilor să acţioneze în mod direct în structurile publice în mod coerent cu credinţa şi cu morala creştină. Prezenţa lor trebuie să fie o garanţie a competenţei care se naşte dintr-o calificată pregătire profesională actualizată, capabilă de a se reînnoi constant în noile contexte. O garanţie de moralitate, nu doar prin coerenţa credinţei, dar şi dintr-o iubire autentică pentru viaţă, valori şi faţă de cerinţele şi obligaţiile profesionale. Ei trebuie să fie o garanţie a clarităţii şi transparenţei care ştie să ia atitudine în faţa incompatibilităţii unor alegeri mai puţin umane sau în contrast cu credinţa şi morala creştină, nu doar atunci când în discuţie sunt ideologii, dar şi atunci când vorbim despre mişcări sociale sau proiecte concrete contrare evangheliei şi valorilor morale fundamentale[9].

Aşadar, suntem chemaţi să respectăm şi să promovăm identitatea creştină în specificul fiecărui membru al Trupului lui Cristos în parte, identitate care nu constă şi nu coincide cu programe şi acţiuni culturale, sociale, politice sau religioase, pe care creştinii le pot realiza în mod individual sau în grup. Această identitate se bazează pe o credinţă şi morală cu un autentic punct de referinţă în domeniul social. A trăi împreună cu celelalte membre ale Bisericii, confruntându-ne constant cu cuvântul lui Dumnezeu. Este o identitate care devine o caracteristică naturală (a unei a doua naturi) prin care credinţa inspiră şi dă viaţă calităţilor, competenţelor şi acţiunilor umane. La Loreto, în 1985, Papa Ioan Paul al II-lea spunea: „Creştinii prejudiciază identitatea şi misiunea lor, dacă nu contribuie în aşa fel încât structurile sociale să fie sau să aibă un respect tot mai mare faţă de acele valori etice în care să se oglindească deplinul adevăr despre om"[10].

---

[8] *GS* 43.

[9] Conferinţa Episcopală Italiană, *Chiesa italiana e prospettive del paese*, 1981.

[10] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850411_convegno-loreto_it.html

c. Imaginea şi misiunea Bisericii în viaţa socială şi politică

Ajunşi la acest punct, am putea pune problema caracterului implicării creştinului în câmpul social sau politic. Astfel: prezenţa creştinului în activităţile cu caracter social sau politic se bazează pe realitatea credinţei sau pe motive înnăscute, ce ţin de realitatea strict sociopolitică sau identitatea individului? Magisteriul oferă indicaţii în acest sens spunând că la originea diferitelor programe de factură socială sau politică a creştinilor nu trebuie să fie în totalitate o atitudine de credinţă. Prezenţa creştinilor în instituţiile publice se poate în mod legitim exprima şi în forme pluraliste. Totuşi, nu toate proiectele şi programele sunt alegeri indiferente pentru creştini. Unele sunt într-adevăr incompatibile prin caracteristicile, conţinuturile şi finalităţile lor cu identitatea umană, mai ales cele care ţin de viaţă, libertate, drepturile şi obligaţiile omului. În aceste domenii şi în altele asemănătoare, creştinii nu pot admite ambiguităţi sau contradicţii. În acest sens, Papa Benedict al XVI-lea, în discursul ţinut în cadrul reuniunii organizate de Partidul Popular European din 30 martie 2006, sublinia următoarele:

> În ceea ce priveşte Biserica Catolică, interesul principal al intervenţiilor sale în ambientul public vizează promovarea şi tutelarea demnităţii persoanei umane, ea invocând cu responsabilitate o atenţie particulară cu privire la principiile care nu sunt negociabile. Printre acestea, în aceste timpuri, o valenţă particulară o au următoarele: tutelarea vieţii în toate etapele dezvoltării sale; recunoaşterea şi promovarea structurii naturale a familiei, ca unirea dintre un bărbat şi o femeie bazată pe căsătorie; tutelarea drepturilor părinţilor de a-şi educa fiii. Aceste principii sunt înscrise în însăşi natura umană, fiind comune întregii omeniri. Misiunea Bisericii în promovarea lor nu are, aşadar, un caracter confesional, se adresează tuturor oamenilor, fără deosebire de afilierea lor religioasă[11].

Acestea sunt identitatea, menirea şi statutul creştinului în societatea actuală în privinţa implicării lui în cele ce ţin de cetatea pământească.

La nivelul raportului dintre Biserica drept instituţie şi societatea şi lumea actuală în diferitele sale forme de organizare (şi invers), putem constata o dublă ispită: una care vizează raportul lumii cu Biserica; cealaltă care vizează raportul Bisericii cu sine în raport cu lumea.

A. Societatea civilă sau cea umană în general, în mod particular societatea noastră secularizată, este deseori, sau de cele mai multe ori, tentată să vadă Biserica, cu o mai bună sau mai puţin bună credinţă, doar ca o instituţie, o instituţie lumească asemenea altor instituţii lumeşti şi o posibilă concurentă în diferite ambiente în susţinerea şi promovarea problemelor

---

[11] BENEDICT AL XVI-LEA, *Discurs ţinut participanţilor la întâlnirea promovată de Partidul Popular European*, 30 martie 2006.

legate de viață, familie, educație etc. Se naşte astfel o tendință de conflict în care se face prezentă şi acuza de invadare în ambiente care nu sunt de competența ei (social, educație, drepturi umane).

Cu siguranță, aceasta este o viziune mult prea limitată, în fața căreia conciliul contribuie amintind autonomia legitimă a Bisericii – independența Bisericii –, contrapunând-o autonomiei ilegitime, independența realităților pământeşti de un raport cu Dumnezeu. La numărul 76 a Constituției *Gaudium et spes*, sunt evidențiate legăturile clare, inechivocabil bazate pe o legătură pozitivă în raportul Bisericii cu comunitatea politică:

> Comunitatea politică şi Biserica sunt independente şi autonome una față de alta pe terenul propriu. Însă ambele, deşi din puncte de vedere diferite, sunt în slujba chemării personale şi sociale a aceloraşi oameni. Ele îşi vor exercita acest serviciu în folosul tuturor cu atât mai mare eficacitate cu cât amândouă vor cultiva o cooperare reciprocă sănătoasă, ținând seama şi de împrejurările de timp şi de loc.

B. Cealaltă ispită priveşte Biserica (păstori şi credincioşi). Paradoxal, această tentație nu este mult diferită de precedenta. Biserica nu trăieşte într-o altă lume şi în alte timpuri. Ea este prezentă şi trăieşte în această lume comună tuturor, supusă greşelii şi păcatului. „Biserica, incluzând în sânul ei oameni păcătoşi, deopotrivă sfântă şi având mereu nevoie de purificare, practică neîncetat pocăința şi reînnoirea”[12].

S-ar putea spune că marea tentație a Bisericii şi poate izvorul altor ispite este aceea de a face să fie prea lumească, de a o asimila societății civile, căzând astfel în logica aspectelor specifice societății civile: teamă, suspiciune şi poate chiar şi o anumită concurență. Astfel, Biserica, preocupată, în mod corect, de altfel, de misiunea sa de a evangheliza (cu dificultățile specifice momentului), cu grija sau teama poate de a nu reuşi, se lasă atrasă, condiționată de căi şi stiluri, sau de folosirea unor mijloace sau instrumente care nu au prea multe în comun cu evanghelia, căutând acorduri care la prima vedere se pot prezenta ca fiind pozitive. Ar putea fi trist pentru ceea ce reprezintă Biserica în identitatea şi misiunea sa, dacă elanul misiunii sale este ştirbit de vreo teamă mai mult sau mai puțin conturată. Poate tocmai o precaritate tipic evanghelică, ce uneori înspăimântă, este cea care garantează libertatea dată ei de Cristos în realizarea misiunii sale. Cu alte cuvinte, aşa cum spune Enzo Bianchi într-o operă a sa, aceasta ar fi „semnul distinctiv creştin”, care nu doar trebuie să existe, ci trebuie să fie şi vizibil pentru a fi un mesaj credibil al unor conținuturi ale credinței pe care Biserica este chemată să le ofere lumii de azi, care este tot mai suspicioasă şi sceptică în fața marilor şi extraordinarelor evenimente şi daruri supranaturale, care

---

[12] *LG* 8.

prin natura lor nu sunt perceptibile şi apreciate decât dacă nu sunt însoțite şi de o mărturie concretă de viață. Benedict al XVI-lea, în enciclica *Sacramentum Caritatis*, scria:

> Suntem chemați să fim martori ai iubirii lui Dumnezeu. Devenim martori atunci când, prin acțiuni, cuvinte şi modul nostru de a fi, apare un altul şi se comunică. Se poate spune că mântuirea este mijlocul prin care adevărul iubirii lui Dumnezeu ajunge la om în istorie, invitându-l să primească în mod liber această noutate radicală[13].

Aşadar, putem vorbi despre o prezență şi o vizibilitate a Bisericii în lume şi în societate, dar nu o altă Biserică decât cea a lui Cristos înălțat pe cruce. Karl Rahner, într-o operă a sa despre creştinism, Biserică şi dificultățile drumului credinței, spunea că doar Calvarul este locul şi timpul curajului: curajul răufăcătorului care îl ia în râs pe Isus şi doreşte să se folosească de el; curajul lui Ioan care stă lângă Cristos muribund; curajul centurionului care mărturiseşte o credință ascunsă; curajul mulțimii care se îndepărtează bătându-şi pieptul. Fiecare creştin trebuie să realizeze în diferitele aspecte şi căutări ale vieții sale distanța care îl desparte de cruce, căci în funcție de această distanță se măsoară identitatea sa creştină şi capacitatea de a se dărui.

Ori de câte ori Biserica s-a propus şi se propune, chiar cu bună-credință, pentru a fi martoră a lui Cristos în lume într-un mod rapid şi de masă (care să vizeze masele şi publicitatea), cedând tentației de a se folosi de mijloacele care nu îi sunt specifice, poate la prima vedere mai eficiente, este nevoită apoi să recunoască şi eşecul.

Concluzie

În concluzie, aş dori să sintetizez cele menționate în rândurile precedente sugerând unele atitudini concrete în trasarea misiunii şi identității creştinului şi a Bisericii în momentul istoric prezent, fiind fideli şi poziției conciliului, care ar fi putut avea ca moto şi sintagma conform căreia omului nu i se pot impune schimbări, ci pe om poți doar să îl inspiri:

– Nu este corect ca omul, creştinul, să se sustragă responsabilităților şi misiunii sale în lume, nici măcar atunci când societatea nu se ghidează şi nu are la bază principii solide, refugiindu-se astfel în privat.
– Nu este corect a face o confuzie în ceea ce priveşte misiunea şi responsabilitatea Bisericii în spațiul sociopolitic cu cea care este misiunea şi responsabilitatea membrilor ei (păstori, religioşi, laici).

---

[13] BENEDICT AL XVI-LEA, Exortația apostolică postsinodală *Sacramentum caritatis*, 85.

– Nu este corect a confunda angajamentul şi misiunea păstorului cu cea a laicului (şi invers).
– Nu este corect ca în activităţile, viaţa şi misiunea diferitelor grupări în Biserică şi în comunitatea civilă să planeze suspiciunea sau acuza în raport cu propria misiune sau misiunea celuilalt.

În încheiere, mă folosesc de un text din enciclica Papei Benedict al XVI-lea *Deus caritas est*, care plasează misiunea Bisericii pe făgaşul unei responsabilizări şi colaborări în vederea dobândirii şi promovării binelui autentic:

> Biserica nu poate şi nici nu trebuie să ia în mână bătălia politică pentru a construi o societate cât mai dreaptă posibil. Nu poate şi nici nu trebuie să înlocuiască comunitatea politică. Nu poate şi nici nu trebuie să rămână deoparte în lupta pentru dreptate. Trebuie să intre în această luptă pe calea argumentării raţionale şi trebuie să trezească acele forţe spirituale fără de care dreptatea, care implică şi renunţări, nu se poate afirma şi nici nu se poate dezvolta. Societatea dreaptă nu poate fi opera Bisericii, ci trebuie realizată prin politică. Cu toate acestea, Biserica se implică în mod profund în favoarea dreptăţii, lucrând pentru deschiderea inteligenţei şi a voinţei la valorile binelui[14].

Consider că lucrul cel mai important pentru noi toţi ca Biserică în această lume nu este reprezentat de ceea ce este caracteristica unei mentalităţi eficientiste pe plan religios, social, politic etc., ci într-o creştere a omului cu simplitate în credinţă şi adevăr, în vederea unei autentice, responsabile şi motivate implicări în realităţile timpului.

---

[14] Benedict al XVI-lea, Scrisoarea enciclică *Deus caritas est*, 28.

GNOSTICISMUL CONTEMPORAN

Petru CIOBANU

Riassunto: Il soggeto di questo articolo è rappresentato di gnosticismo contemporaneo. Sono analizzati alcuni movimenti gnostici, come *New Age*, la Chiesa gnostica di santa Maria e di san Giovanni ed *Ecclesia Gnostica*, o sette (Testimoni di Geova) con qualche influsso gnostico nel loro insegnamento, che possiamo trovare nello spettro religioso attuale.

Parole chiavi: gnosticismo, gnosticismo contemporaneo, *New Age*, Testimoni di Geova, cristologia, soteriologia.

1. Introducere

Deşi începând cu secolul al IV-lea, ca urmare a luptei duse împotriva tendinţelor gnostice din cadrul creştinismului de părinţii Bisericii, dar şi a apariţiei altor erezii strict cristologice, gnosticismul intră în umbră şi dispare de pe arena istoriei, totuşi elemente gnostice se vor întâlni şi în secolele ulterioare, în Evul Mediu fiind aduse la lumină de o serie de mişcări eretice, atât în Orient, cât şi în Occident. Principalele mişcări heterodoxe cu caracter gnostic din perioada medievală au fost paulicienii, bogomilii, în partea răsăriteană a Europei, catharii, albigenzii şi valdensii în Apus. Condamnate de Biserică, supuse prigoanei din partea autorităţilor civile, aceste erezii vor fi anihilate. Cu toate acestea, ideile de bază vor supravieţui şi, deja spre mijlocul secolului al XIX-lea, putem vorbi despre o nouă eră a gnosticismului, care va continua şi pe parcursul secolului al XX-lea, un eveniment important în cristalizarea acestora fiind descoperirile de la Nag Hammadi.

În epoca modernă apar noi forme de cunoaştere mistico-ezoterică, ce au aspecte gnostice. În perioada contemporană, asistăm, sub diferite denominaţiuni, la o renaştere a ceea ce se poate numi în mod convenţional religia *sinelui ontologic*. Acest gnosticism nu se declară în mod expres că se trage din gnosticismul antic, dar preia din acesta diverse aspecte, în special cunoaşterea autorăscumpărătoare generată de persoana iluminată. Este vorba despre o gnoză mântuitoare care se răscumpără pe sine, avându-şi valoarea în sine însăşi, capabilă să depăşească opoziţia subiect-obiect: o cunoaştere a *sinelui absolut* într-o deplină şi profundă înţelegere a eului. Este o gnoză care, prin natura sa, se află în contrast cu credinţa religiilor monoteiste şi

care, spre deosebire de acestea, nu contemplă un Dumnezeu personal. Mai mult, Cristos este înțeles ca un *avatar* – nu un Dumnezeu, ci un suflet uman care se reîncarnează în diverse forme pentru a-i ajuta pe alții. Se poate spune că, pentru aceste forme religioase, orice om e Dumnezeu şi trebuie doar să-şi descopere divinitatea. În Occident este vorba despre alternative la tradiția creştină, caracterizate de privatizarea spirituală, de individualismul care contestă religia tradițională[1]. Unele dintre aceste curente gnostice le vom analiza pe scurt.

2. *New Age*

2.1. Scurt istoric al mişcării New Age

Atunci când se vorbeşte despre *New Age*, nu trebuie să se înțeleagă o realitate bine determinată şi definită. Încă de la începuturile sale, prin cei mai de seamă susținători ai săi, această mişcare a refuzat mereu să fie definită şi clasificată. În sens larg, A.N. Terrin consideră *New Age* drept „un ambient particular în care se caută, dincolo de religiile instituționale, motive sau tehnici spirituale pentru o experiență religioasă"[2].

Mişcarea *New Age* a luat naştere în California, începuturile ei fiind legate de apariția cărții *Reîntoarcerea lui Cristos* de Alice Ann Bailey (1880-1949). De atunci, ideile ei au cunoscut o largă răspândire şi au devenit bunul comun al unui mare număr de asociații, fraternități şi mişcări: Fraternitatea Albă Universală[3], Graal-ul, Rozacrucienii[4] etc. De fapt, *New Age* nu are nici fondator, nici sediu social, nici cărți sfinte, nici lider, nici dogme. Este o „spiritualitate" în sens larg, o spiritualitate fără Dumnezeu şi fără har[5].

În pofida spiritualismului său, *New Age* este departe de creştinism, în principal pentru trei motive: mai întâi, pentru că este o mişcare sincretistă; apoi, din cauza aspectului panteistic; în sfârşit, pentru că omul *New Age* nu are nevoie de mântuirea adusă de Isus Cristos, întrucât eliberarea sa de

---

[1] Cf. Guido PAGLIARINO, *Cristianesimo e Gnosticismo. 2000 anni di sfida*, Prospettiva Editrice, Roma 2003, 108-109.

[2] Aldo Natale TERRIN, „*New Age*: Una religiosità «soft» che aiuta a vivere entro la dimensione olistica", în E. FIZZOTTI, ed., *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Paoline, Milano 2007, 167.

[3] Fraternitatea Albă Universală reprezintă o asociație inițiatică, înființată de Peter Deunov în Bulgaria, în anul 1922. Fondatorul îşi definea astfel mişcarea pe care o crease: „Augusta Fraternitate Albă Universală nu este ceva vizibil. Ea nu este nici Biserică, nici sectă. Ea este o entitate existentă dincolo de condițiile corupte în care trăieşte lumea ordinară" (cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Fraternit%C3%A9_blanche_universelle [accesat la 17.02.2014]).

[4] Ordin ezoteric înființat în anul 1912 în Marea Britanie de Annie Besant.

[5] Cf. Godfried DANNEELS, *Le Christ ou le Verseau*, Service de Presse de l'Archevêché de Malines-Bruxelles, 1990; trad. rom., *Cristos sau Vărsătorul*, ARCB, Bucureşti 1992, 17.

rău se află în mâinile sale[6]. De aici se poate deduce cu uşurinţă care sunt cristologia şi soteriologia acestei mişcări cu puternice trăsături gnostice.

2.2. Cristologia New Age

New Age vorbeşte despre un „Cristos cosmic”, care se va ridica în curând şi ne va ajuta să ne eliberăm, pentru o mai bună alipire de sine, de „energia divină”, în care noi vom afla desăvârşirea noastră. Cum *New Age* crede în reîncarnare şi în legea karmică, se afirmă că deja Cristos s-a întrupat de mai multe ori în alţi fondatori de religii, ca Buddha, Moise, Krishna, Isus[7].

Cristos al *New Age* nu este Mântuitorul lumii, ci unul dintre mulţii maeştri, oameni iluminaţi, care aduc lumina şi conduc omenirea spre un nou plan al cunoaşterii. El este o energie cosmică ce umple lumea şi din care facem parte şi noi. Prin urmare, Cristos se află şi în interiorul nostru, iar noi trebuie să-l descoperim în noi. Isus şi Cristos, ca şi pentru multe dintre ereziile gnostice antice, reprezintă două realităţi distincte: Isus a primit această energie într-un mod particular, dar şi noi, într-un anumit fel, trebuie să descoperim această energie prin nivelurile de cunoaştere, de multe ori cu caracter iniţiatic[8].

Totuşi, Cristos şi experienţa sa pământească sunt deseori amintite în *New Age*, fără a se oferi o interpretare corectă a identităţii şi misiunii sale răscumpărătoare. Nefiind considerat ca unicul Mântuitor, este negată sau reinterpretată moartea sa pe cruce, fiind exclusă şi ideea că, întrucât e Cristos, nu putea să sufere. Pentru a confirma aceste idei, se fac deseori referinţe la textele apocrife sau la alte revelaţii ale lui Isus Cristos oferite unor entităţi sau ghizi spirituali[9].

Pe lângă aceasta, *New Age* se dedică exegezei ezoterice a multor texte biblice pentru a ajunge la o corectă înţelegere a lui Isus Cristos, pe care Biserica l-a propus într-un mod inadecvat[10]. Dacă prima eră a creştinismului a trecut sub semnul sfântului Petru, cu matricea sa ierarhică şi dogmatică, noua eră propune o nouă viziune, mai spontană şi mai ezoterică, a lui Cristos şi a creştinismului, sub semnul sfântului Ioan[11].

---

[6] Cf. Angelo SAPORITI, *Cristiani e nuovi movimenti religiosi. Il punto di vista cattolico*, Elledici, Torino 2006, 39.

[7] Cf. Mihai Adrian GREGOR, *New Age. Aspecte istorice şi doctrinare*, Presa Bună, Iaşi 2003, 47.

[8] Cf. Angelo SAPORITI, *Cristiani e nuovi movimenti religiosi*, 38.

[9] Cf. Salvatore GIULIANO, „Eclissi o transformazione? Dal *New Age* al *Next Age*”, *Rassegna di teologia* 4 (2012) 646.

[10] Cf. Alessandro Olivieri PENNESI, *Il Cristo del* New Age. *Indagine critica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 13-14.

[11] Cf. Salvatore GIULIANO, „Eclissi o transformazione? Dal *New Age* al *Next Age*”, 646.

Figura centrală a *New Age* este Maitreya, un personaj care va introduce era Vărsătorului. În aşteptarea venirii acestuia, adepţii *New Age* susţin:

> Cristos este aici… arătându-ne calea de ieşire din criza prezentă… El nu vine ca să ne judece, ci ca să ne ajute şi să ne inspire… El este Învăţătorul lumii, Domnul Maitreya, cunoscut de creştini sub numele de Cristos. După cum creştinii îi aşteaptă cea de-a doua venire, la fel evreii îl aşteaptă pe Mesia, budiştii pe cel de-al cincilea Buddha, musulmanii pe Imam Mahdi, iar hinduşii pe Krishna. Toate acestea sunt nume date unei singure persoane[12].

Prin urmare, *New Age* îl consideră pe Isus Cristos nu un personaj istoric, ci o idee, un spirit sau un suflet care pătrunde totul[13].

2.3. Soteriologia New Age

Concepţia despre mântuirea în *New Age* susţine că fericirea pentru om constă în cunoaşterea propriei naturi divine. Ceea ce îi aduce omului mântuirea nu este credinţa în Cristos, ci ezoterismul şi astrologia, care îi permit omului să capteze cunoaşterea secretelor energiei divine. Dacă omul eşuează, poate, la infinit, să continue reîncarnarea. Această soteriologie a *New Age* este sintetizată foarte bine de documentul comun al Consiliului Pontifical pentru Cultură şi Consiliului Pontifical pentru Dialogul Interreligios, numit *Isus Cristos – purtătorul apei vii. O reflecţie creştină asupra „New Age"*, din 3 februarie 2003: New Age este

> în mod esenţial pelagian în ceea ce priveşte modalitatea de înţelegere a naturii umane. Pentru creştini, mântuirea depinde de participarea la patima, moartea şi învierea lui Cristos şi de un raport personal şi direct cu Dumnezeu mai mult decât de orice mijloc tehnic. Situaţia umană, compromisă de păcatul originar şi de păcatul personal, poate fi justificată doar de acţiunea lui Dumnezeu… În creştinism, mântuirea nu este o experienţă a sinelui, o rămânere meditativă şi intuitivă în sine însuşi, ci este iertarea păcatului… Calea mântuirii nu se găseşte într-o simplă transformare autoindusă a conştiinţei, ci într-o eliberare de păcat şi de consecinţele sale[14].

3. Biserica gnostică a sfintei Maria şi a sfântului Ioan

Biserica sfintei Maria şi a sfântului Ioan reuneşte mai multe fire de spiritualitate, moderne şi antice, inspirându-se din texte aparţinând unor religii şi culturi diferite: minoică, celtică, pictă, scită, cathară, tracă, eseniană

---

[12] Basilea SCHLINK, *Mişcarea New Age în lumina învăţăturii biblice*, IRPOM, Iaşi 1994, 18.

[13] Mihai Adrian GREGOR, *New Age. Aspecte istorice şi doctrinare*, 47.

[14] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ – CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU DIALOGUL INTERRELIGIOS, *Isus Cristos – purtătorul apei vii. O reflecţie creştină asupra „New Age"*: EnchVat 22 (2003), 55.

şi ioanită[15]. Această „Biserică” susţine că, prin Maria Magdalena şi Ioan Botezătorul, îşi trage originea de la o linie de sânge ce a precedat religiile iudaică, creştină şi islamică[16]. Sursele de inspiraţie ale acestei mişcări gnostice contemporane sunt manuscrisele gnostice de la Marea Moartă şi *Codul Graal*.

Conform învăţăturii acestei mişcări, Isus Cristos nu a fost Fiul lui Dumnezeu, ci un simplu om, în venele căruia curgea sânge regal, fiind membru al unei secte religioase din Nazaret. A fost căsătorit cu Maria Magdalena şi a avut descendenţi a căror linie poate fi urmărită până în ziua de azi. Autoritatea de a crea o „Biserică” ascunsă, Isus şi Maria Magdalena şi-au primit-o de la Ioan Botezătorul, tot lor revenindu-le şi misiunea de a transmite adevăratele învăţături, întrucât majoritatea oamenilor din acele timpuri nu erau încă gata să le primească.

Ca şi în cazul curentelor gnostice antice, şi în doctrina Bisericii sfintei Maria şi a sfântului Ioan mântuirea se obţine prin gnoză, prin cunoaşterea adevărului, datorat *Sophiei* şi *Gnozei*, prin care se ajunge la mântuirea sufletului din lumea materială[17].

4. *Ecclesia Gnostica*

În anii de după descoperirea textelor de la Nag Hammadi în 1945, dar mai cu seamă după publicarea lor integrală până în 1977, au apărut o serie de alte mişcări gnostice, multe dintre ele reunite sub egida *Ecclesia Gnostica*. Aceasta a apărut iniţial în Marea Britanie, purtând titlul de Biserica Catolică Gnostică Preniceeană, iar din anul 1959 s-a stabilit în SUA. Fondatorul ei a fost „episcopul” Richard, duce de Palatin. După moartea acestuia în anul 1970, această „Biserică” şi-a schimbat numele, devenind *Ecclesia Gnostica*[18].

Fidelă teoriilor gnostice antice, această *Ecclesia Gnostica* susţine că Universul nu a fost creat de Dumnezeul suprem, ci de o serie de fiinţe spirituale inferioare. Scopul acestor fiinţe inferioare este de a-l separa pe om de unitatea spirituală supremă, care este Dumnezeu. Însă în fiecare om – compus din trup material, operă a fiinţelor inferioare, şi suflet – s-a păstrat o scânteie, care nu a fost abandonată de unitatea spirituală, ci, prin cunoaştere, aceasta tinde să se elibereze. Un rol important în trezirea acestei scântei îi aparţine unei emanaţii numite *Sophia* (Înţelepciunea), implicată în crearea lumii şi rămânând de atunci ghidul copiilor ei. Încă de la început,

---

15 Cf. http://churchsmsj.org/index.php/history [accesat la 21.02.2014].

16 Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Gnosticism_in_modern_times [21.02.2014].

17 Cf. http://churchsmsj.org/index.php/doctrine [21.02.2014].

18 Cf. http://gnosis.org/ecclesia/ecclesia.htm [accesat 21.02.2014].

în lume au fost trimişi mesageri ai luminii, cu scopul de a trezi gnoza în sufletele oamenilor. Cel mai mare dintre aceşti mesageri a fost Logosul lui Dumnezeu, care s-a manifestat în Isus Cristos, care a exercitat o dublă misiune: aceea de Învăţător al gnozei, dar şi de Hierofant, adică cel ce descoperă misterele. Aceste mistere, cunoscute şi sub numele de sacramente, au fost încredinţate apostolilor şi succesorilor săi. Mântuirea, considerată de adepţii acestei mişcări gnostice contemporane o eliberare de materie, constă în practicarea spirituală a acestor sacramente, precum şi într-un efort neîncetat în vederea obţinerii gnozei. Doar astfel omul îşi realizează cunoaşterea de sine şi poate reveni la unitatea spirituală[19].

5. Martorii lui Iehova

Analizarea concepţiilor cristologice caracteristice mişcării *Martorilor lui Iehova* ne-a determinat să o includem în mişcările contemporane cu caracter gnostic, chiar dacă în ceea ce ţine de soteriologie există puţine asemănări cu curentele gnostice antice.

Iniţiatorul şi primul preşedinte al *Martorilor lui Iehova* a fost americanul Charles Taze Russell (1852-1916). Neavând nicio pregătire biblică, spre anii 1869-1870 a înfiinţat un grup de *Studenţi biblici*, profund influenţaţi de ideea sfârşitului iminent al lumii, profetizat succesiv pentru anii 1914, 1925, 1975, dar de fiecare dată dezminţit de fapte. În anul 1879 a fost fondată revista *Turnul de veghe*, iar numele de *Martorii lui Iehova* a fost folosit din anul 1931, în perioada celui de-al doilea preşedinte, Joseph Franklin Rutherford (1916-1942), acelaşi care a abolit sărbătorirea naşterii Domnului şi folosirea simbolului crucii. Cel de-al treilea lider al mişcării a fost Nathan Homer Knorr (1942-1977), cel care le-a interzis iehoviştilor transfuziile de sânge. Din 1977 până în 1992 martorii lui Iehova l-au avut ca preşedinte pe Frederick W. Franz, căruia i-a urmat Milton Henschel (1992-2000), iar din 2000 până în prezent mişcarea este condusă de Don A. Adams[20].

5.1. Isus Cristos în concepţia Martorilor lui Iehova

Pentru a analiza concepţia cristologică a Martorilor lui Iehova, considerăm necesară o scurtă privire asupra teologiei lor trinitare. Dacă pentru creştini Dumnezeu este unul şi întreit – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt –, Martorii lui Iehova, ataşaţi ideii lor despre un Dumnezeu care are un trup şi se află într-un loc determinat, nu pot accepta noţiunea de Treime şi o consideră o

---

[19] Cf. http://gnosis.org/ecclesia/ecclesia.htm [accesat 21.04.2014].

[20] Cf. Battista Cadei, *Testimoni di Geova a confronto*, EDB, Bologna 1997, 3-4; http://en.wikipedia.org/ wiki/Jehovah%27s_Witnesses.

invenţie a diavolului. Pentru ei, Duhul Sfânt nu este o persoană, ci un lucru, „puterea" prin care Dumnezeu lucrează[21].

Ca şi în cazul multor mişcări gnostice antice, şi pentru Martorii lui Iehova, Isus Cristos nu este altceva decât o creatură. El a fost creat de Dumnezeu şi îi este supus. Textele neotestamentare în care Isus este numit „Fiul lui Dumnezeu" şi „unul născut al Tatălui" sunt interpretate în sensul că Isus a fost prima şi principala creatură a lui Dumnezeu[22].

Iehoviştii, care au o concepţie despre Dumnezeu ce tinde spre materialism şi îi atribuie un „trup", exclud că Dumnezeu ar fi putut naşte, întrucât, pentru a o face, ar fi avut nevoie de o persoană de sex feminin, ceea ce, evident, lipsea[23]. Ei susţin că Isus nu este Dumnezeu adevărat, chiar dacă poartă titlul de „Fiul lui Dumnezeu"; Isus este *un* dumnezeu[24].

Prima creatură a Tatălui, Isus Cristos, are trei nume diferite: este numit „Cuvântul lui Dumnezeu" pentru a indica funcţia sa de purtător de cuvânt al Tatălui; în ceruri este arhanghelul Mihail; şi doar în momentul în care vine pe pământ el devine „Isus Cristos". Ceea ce pentru creştini se numeşte „întrupare", pentru Martorii lui Iehova reprezintă o simplă transferare a forţei vitale de la arhanghelul Mihail în sânul sfintei Fecioare. Mihail-Isus avea deja înainte de venirea sa pe pământ un „trup spiritual" şi se afla într-un loc determinat. Venind în lume, el a trebuit să-şi părăsească tronul ceresc şi să şi-l recucerească printr-o supunere necondiţionată faţă de Iehova-Dumnezeu[25]. Când Isus devine Cristos? Ca şi pentru o serie de erezii gnostice antice, Isus devine Cristos în momentul botezului său în Iordan, atunci „când spiritul lui Dumnezeu, sau forţa sa activă, a fost revărsat peste el"[26].

Pentru a-şi susţine teoriile cristologice, Martorii lui Iehova, asemenea lui Valentin, au denaturat şi schimbat profund textul şi, prin urmare, şi înţelesul multor pasaje evanghelice şi epistolare. Vom arăta în tabelul de mai jos o parte dintre aceste texte[27]:

---

[21] Cf. Massimo INTROVIGNE, *I Testimoni di Geova. Le origini, la storia, la dottrina*, Elledici, Leumann (Torino) 1988, 25; Angelo SAPORITI, *Cristiani e nuovi movimenti religiosi*, 16.

[22] Cf. Massimo INTROVIGNE, *I Testimoni di Geova. Le origini, la storia, la dottrina*, 25.

[23] Cf. Massimo INTROVIGNE, *I Testimoni di Geova. Le origini, la storia, la dottrina*, 25-26.

[24] Cf. Battista CADEI, *Testimoni di Geova a confronto*, 17-18.

[25] Cf. Massimo INTROVIGNE, *I Testimoni di Geova. Le origini, la storia, la dottrina*, 26.

[26] Cf. *What Does the Bible Realy Teach?*, Watch Tower Bible ans Tract Society of Pennsylvania, New York 2005; trad. rom., *Ce ne învaţă în realitate Biblia?*, Druck und Verlag, Berlin 2013, 40.

[27] Cf. Battista CADEI, *Testimoni di Geova a confronto*, 7-8.

<table>
<tr><th></th><th>Biblia catolică</th><th>Biblia Martorilor lui Iehova</th></tr>
<tr><td rowspan="2">In 1,1</td><td>Cuvântul era Dumnezeu.</td><td>Cuvântul era un dumnezeu.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pentru Martorii lui Iehova, Isus este Dumnezeu numai prin modul de a spune, şi nu în mod real, de aceea scriu „dumnezeu” cu minusculă.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">In 8,58</td><td>Isus le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: mai înainte de a fi fost Abraham, eu sunt”.</td><td>Isus le-a zis: „Adevăr, adevăr vă spun: mai înainte de a fi fost Abraham, eu eram”.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Martorii lui Iehova schimbă prezentul „sunt” din originalul grec cu trecutul „eram” pentru a nega eternitatea lui Isus.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">In 7,29</td><td>Eu îl cunosc pentru că vin de la el şi el m-a trimis.</td><td>Eu îl cunosc pentru că sunt un reprezentant al său.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Martorii lui Iehova, pentru a arăta că Isus nu este Dumnezeu, îl indică drept un reprezentant al lui Dumnezeu.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Col 1,16</td><td>Prin el au fost create toate.</td><td>Prin el au fost create toate celelalte.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Martorii lui Iehova adaugă „celelalte” pentru a arăta că şi Isus este o creatură.</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Evr 1,8</td><td>Dar cu privire la Fiul: „Tronul tău, Dumnezeule, este în vecii vecilor”.</td><td>Dar cu privire la Fiul: „Dumnezeu este tronul tău în vecii vecilor”.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pentru a nega divinitatea lui Cristos, Martorii lui Iehova susţin că Dumnezeu este tronul Fiului, fraza fiind lipsită astfel de sens.</td></tr>
</table>

5.2. Soteriologia iehovistă

Asemănarea dintre concepţiile Martorilor lui Iehova şi gnosticism se observă mai ales în ceea ce ţine de predestinarea unui număr limitat de oameni – doar 144.000 – la mântuire. Ca şi în cazul valentinienilor, doar adepţii mişcării se vor mântui şi vor moşteni împărăţia lui Dumnezeu, care, ca şi în cazul lui Cerint, are un caracter pământesc.

CĂRȚILE NOASTRE

René Laurentin, *Cred în Dumnezeu. Tainele credinței*, 210 p., 14x20, ISBN 978-606-578-072-9.

Încă de la origine, Biserica apostolică şi-a exprimat şi şi-a transmis credința primită de la Isus Cristos în formule scurte, normative pentru toți. Totodată, ea a voit şi a încercat să adune esențialul credinței sale în rezumate bine articulate şi explicite, care au fost numite „mărturisiri de credință" sau „simboluri ale credinței". De-a lungul secolelor au fost numeroase astfel de mărturisiri sau simboluri, dintre care două ocupă un loc deosebit în viața Bisericii: Simbolul apostolilor (numit astfel pentru că este considerat pe drept cuvânt ca rezumatul fidel al credinței apostolilor) şi Simbolul niceno-constantinopolitan (numit astfel pentru că este rodul primelor două concilii ecumenice: Niceea şi Constantinopol, fiind până astăzi comun tuturor Bisericilor din Orient şi Occident).

Aceste simboluri au fost ținta multor studii realizate de diferiți autori de-a lungul timpului. În acest context se înscrie şi cartea *Cred în Dumnezeu. Tainele credinței* a teologului francez René Laurentin, carte ce se prezintă a fi o invitație la descoperirea adevăratului chip al lui Dumnezeu care s-a revelat prin creație şi istoria mântuirii şi este conținut în aceste simboluri.

Cartea, aşa cum notează autorul în primele pagini, a fost scrisă sub forma unor articole destinate unei reviste. Acest lucru a fost posibil, continuă acelaşi autor, căci este vorba de o învățătură simplă şi populară, în ciuda infinitei şi nepătrunsei sale profunzimi. De asemenea, autorul, prin această carte, nu vrea să disece, nici să comenteze aceste simboluri, ci să-l prezinte pe însuşi Dumnezeu care se revelează.

Corpul propriu-zis al cărții este alcătuit din 29 de capitole, primele două având rol de a introduce cititorul în ceea ce se numeşte simbolul credinței creştine, simbol care, datorită culturii noastre tot mai secularizate, adesea fondată pe ideea morții lui Dumnezeu, este din ce în ce mai neglijat, ba chiar uitat cu totul. Capitolele următoare ne prezintă mai pe larg esența acestui simbol, începând, cu primele cuvinte „Eu cred", până la ultimul – „Amin". Primele cuvinte înseamnă mult mai mult decât un pariu sau un risc, înseamnă adeziunea interioară la adevărul lui Dumnezeu însuşi, intrarea plină de bucurie în intimitatea lui, iar ultimul vine cu scopul de a întări acordul nostru dat cuvântului lui Dumnezeu. Toate celelalte enunțuri ale simbolului sunt fundamentate pe aceste două sintagme, atât de bogate în semnificație.

Această carte se adresează tuturor acelora care doresc să-şi întărească credinţa în Dumnezeul unul şi întreit, descoperită prin lumina Simbolului credinţei.

Laurenţiu Turbuc

Francisc DE SALES, *Tratatul Iubirii lui Dumnezeu*, 476 p. (vol. I) şi 550 p. (vol. II) 17x24, ISBN 978-606-578-014-9.

Odată terminată şi publicată traducerea cărţii *Introducere în viaţa evlavioasă* a sfântului Francisc de Sales, episcop şi învăţător al Bisericii, apărută la Editura „Sapientia" în anul 2012, părintele Eduard Ferenţ, profesor emerit de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi, realizează şi traducerea marelui tratat salezian *Traité de l'Amour de Dieu*, sub numele de *Tratatul Iubirii lui Dumnezeu*. Această carte apare în două volume distincte, dar, în acelaşi timp, complementare.

Arcul de timp în care se desfăşoară viaţa sfântului Francisc de Sales (1567-1622) este o perioadă nespus de agitată şi de zbuciumată din aproape toate punctele de vedere: politic, social, economic şi religios. Este o perioadă marcată de puternice contraste: pe de o parte, marea bogăţie şi, pe de altă parte, extrema sărăcie; fidelitate şi trădare; cultură şi analfabetism etc. În acest context, figura autorului apare ca una de acţiune evanghelică a cărei fervoare, ardoare şi dinamism se alimentau din iubirea sinceră faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni, făcând astfel ca şi operele sale, cum este şi acest tratat, să fie tot cărţi de acţiune.

Tratatul este o lucrare profund teologică, prezentându-se simultan ca o operă dogmatică, ascetică şi mistică, care expune, pe de o parte, adevărurile fundamentale ale doctrinei creştine, incluzând şi experienţa proprie a autorului, iar, pe de altă parte, scriind pe hârtie ceea ce, în acelaşi timp, scrie şi în inimă, după cum se exprimă el însuşi.

Acest *Tratat al Iubirii lui Dumnezeu* nu este o carte destinată doar celor contemplativi, nu este nici exclusiv o carte pur apostolică, ci este mai degrabă un izvor de contemplaţie, este viaţa creştinului desăvârşit, viaţa deplină a Duhului Sfânt în noi, sau, după cum se exprimă însuşi sfântul Francisc, „acest tratat este făcut pentru a ajuta sufletul deja evlavios să înainteze în planul său spiritual".

Cartea debutează cu o prezentare realizată de traducător, părintele Eduard Ferenţ, în care sunt conţinute câteva date biografice despre sfântul Francisc de Sales, contextul în care apare lucrarea, dar şi câteva puncte fundamentale ale prezentului tratat. Lucrarea în sine se împarte în douăsprezece cărţi, care, la rândul lor, sunt alcătuite din mai multe capitole.

Cartea întâi a fost concepută de către autor ca o introducere la întregul tratat, referindu-se în special la cea mai mare dintre virtuți – iubirea. Continuând cu analiza aceleiaşi iubiri divine, în cartea a doua ni se vorbeşte despre istoria conceperii şi a naşterii cereşti a iubirii divine, pentru ca în cartea a treia sfântul Francisc să vorbească despre progresul şi perfecțiunea iubirii. Şi întrucât iubirea omenească a fost atinsă şi ea de păcatul strămoşesc, în cartea a patra autorul analizează căderea şi ruinarea carității, iar în cartea a cincea se referă la principalele două exercitări ale iubirii sacre, care se fac prin complăcere şi bunăvoință. Aceste cinci cărți, în prezenta traducere a tratatului doctorului din Geneva formează volumul I.

Volumul II, care debutează cu cartea a şasea are ca teme de bază iubirea, situându-se astfel în continuitate cu volumul I, şi rugăciunea. Astfel, în cartea a şasea autorul vorbeşte despre exercitări ale sfintei iubiri în rugăciune, continuând subiectul rugăciunii şi în cartea a şaptea, în care scrie despre unirea sufletului cu Dumnezeul său, unire care se desăvârşeşte în rugăciune. Cartea a opta prezintă iubirea din conformitate, prin care ne unim voința noastră celei a lui Dumnezeu, care ne este făcută cunoscută prin poruncile, sfaturile şi inspirațiile sale. Despre iubirea din supunere, prin care voința noastră se uneşte bunului-plac al lui Dumnezeu sfântul Francisc scrie în cartea a noua, iar în cartea a zecea se referă la cea mai mare dintre porunci, porunca de a-l iubi pe Dumnezeu mai presus de toate. Cartea a unsprezecea ne propune gânduri cu privire la suprema autoritate pe care iubirea sacră o deține asupra tuturor virtuților, acțiunilor şi perfecțiunilor sufletului. Şi întrucât orice teorie urmează a fi transpusă în practică, cartea a douăsprezecea, ultima din *Tratatul Iubirii lui Dumnezeu*, vine cu câteva sfaturi pentru progresul sufletului în sfânta iubire.

Prin acest *Tratat al Iubirii lui Dumnezeu*, sfântul Francisc de Sales doreşte să ne conducă spre izvorul iubirii divine, amintindu-ne totodată că cunoaşterea este începutul iubirii şi că iubirea este o cunoaştere perfectă. Cartea este adresată tuturor celor care vor să înțeleagă mai bine această iubire, dar şi celor care vor să progreseze în viața spirituală, aşa cum a făcut-o acest mare sfânt, care toată viața s-a străduit să recomande tuturor simțământul şi rugăciunea iubitoare, iubirea activă a aproapelui, zelul acțiunii apostolice, practica tuturor virtuților, contemplația şi acțiunea, din moment ce nu mai trăia el, ci Cristos era cel care îl însuflețea şi trăia în el.

Laurențiu Turbuc

Carol Auner, *Restituiri istoriografice*, 282 p., 17x24, ISBN 978-606-578-081-1.

Părintele istoriei, Herodot, denumindu-şi opera *Historia apodexis*, venea să indice că scopul operei sale este expunerea evenimentelor, şi aşa face. Marele orator şi om politic al Romei Antice, Cicero, spunând că *historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*, adică martora timpurilor, lumina adevărului, viaţa memoriei, învăţătoarea vieţii, vestitoarea trecutului, indica istoria mai mult decât o simplă enumerare de evenimente, conferindu-i aceste nobile ştiinţe încă de atunci şi un rol de judecătoare a evenimentelor, bine înţeles printr-un studiu uman lipsit de prejudecăţi şi bazat pe ceea ce istoricul Lucian din Samosata denumea *codul deontologic al istoricului*, adică o tratare obiectivă.

Această tratare obiectivă, bazată pe iubirea de adevăr ca fundament al oricărei cercetări istorice străbate cartea pe care Editura „Sapientia" o propune acum cititorilor, şi anume opera istorică a canonicului Carol Auner (1865-1932), sub numele care nu mai are nevoie de comentarii: „Restituiri istoriografice". Apariţia acestei restituiri a trecutului generaţiilor prezente, dar şi celor viitoare, a fost posibilă muncii de editare a pr. dr. Ştefan Lupu şi a studentului Petru Ciobanu.

Volumul, cuprinzând 16 articole publicate de Carol Auner în *Revista Catolică* în perioada de până la intrarea României în Primul Război Mondial (1916) şi un studiu dedicat începuturilor Bisericii Române (apărut în anul 1902 la Blaj), este prefaţat de ÎPS Ioan Robu, arhiepiscop şi mitropolit de Bucureşti, în care reliefează figura cu adevărat importantă a canonicului Carol Auner, aducând totodată un omagiu editorilor pentru această „restituire" importantă. Urmează apoi o „Introducere" în care sunt prezentate unele repere biografice ale autorului, opera ştiinţifică şi colaborarea lui Carol Auner la *Revista Catolică*, încheindu-se cu prezentarea moştenirii culturale lăsate de canonicul bucureştean.

Urmează apoi studiul lui Carol Auner intitulat „Câteva momente din începuturile Biserice? Române", în care analizează creştinismul la români în diferite perioade (de la cea dacică la cea romană), după care trece la prezentarea ierarhiei la români, începând cu primele informaţii despre aceasta (perioada primitivă) şi încheind cu perioada descălecărilor.

Următorul studiu este dedicat apostolicităţii creştinismului din România şi are drept titlu întrebarea „Predicat-a un apostol în România", şi se axează în principal pe studiul începuturilor creştine în Dobrogea. Rămânând la aceeaşi zonă istorică a României, următorul subiect tratat are drept temă „Martirii dobrogeni", subiect analizat în baza martirologiilor ieronimian şi sirian. Trecând la zona istorică a Moldovei, Carol Auner studiază

în următoarele două articole „Începutul Episcopatului de Bacău" şi „Episcopia Milcoviei", studii cu adevărat de pionierat pentru istoria catolicilor din Moldova. Din Valahia ne propune informații cu privire la „Episcopia Catolică a Severinului" şi „Episcopia Catolică a Argeşului". Şi întrucât mijlocirea sfinților este dogmă de credință pentru Biserica Catolică, pe lângă deja amintiții martiri dobrogeni, Carol Auner dedică un studiu şi martirilor din Dacia şi Moesia, pentru ca apoi, într-o polemică cu B.-P. Haşdeu să trateze „Catolicismul printre români". Cele mai multe studii sunt dedicate catolicismului din Moldova, fiind analizate pe rând „Episcopia Milcoviei în veacul al XIV-lea", „Cei din urmă episcopi de Seret", „Episcopia de Baia (Moldaviensis)" şi „Moldova la soborul de la Florența" (3 articole). Culegerea de articole ale lui Carol Auner se încheie cu prezentarea clădirii Catedralei „Sf. Iosif" din Bucureşti, în care este expusă construcția acestui edificiu de cult în timpul arhiepiscopului Ignațiu Paoli şi încheiat în perioada păstoririi arhiepiscopului Paul Palma.

Pe lângă o bună bază documentară care îi permite autorului să-şi fondeze expunerea nu pe simple deducții (chiar dacă nu lipsesc nici acestea, dar doar ca urmare a analizei documentelor), autorul recurge şi la cercetările istorice care l-au precedat, deseori intrând în discuție cu ele (fie ele chiar şi ale lui N. Iorga sau A. Xenopol), şi aceasta cu un singur scop – găsirea adevărului. Este de remarcat faptul că editorii au păstrat textul original, aşa cum a fost el publicat la timpul său, cu ortografia epocii.

În baza celor scrise până aici, considerăm că o recomandare mai bună decât însuşi conținutul articolelor cuprinse în volumul de față nu putem găsi. Îi îndemnăm pe istorici, şi nu numai ai Bisericii, şi pe toți cei interesați de rădăcinile creştinismului şi ale catolicismului din România să se aplece asupra meritoriilor studii ale canonicului Carol Auner pentru a găsi în ele nu doar o simplă expunere de fapte, ci şi o analiză obiectivă a acestor evenimente.

Petru Ciobanu

Ioan Mărtinaş, *Istoria creştinismului la români şi a catolicismului în Moldova*, 406 p., 17x24, ISBN 978-606-578-808-4.

Regiunea cuprinsă între cele trei ape – Dunăre, Tisa şi Nistru – a fost locuită, încă înainte de începutul erei creştine, de către populația daco-geților şi apoi, după cucerirea ei, de populația daco-romană. În afară de popoarele celor trei peninsule mediteraneene – Grecia, Italia şi Spania –, toate celelalte neamuri europene au cunoscut şi au primit creştinismul de la misionarii romani. La populația daco-romană creştinismul s-a generalizat în secolele al IV-lea şi al V-lea, în ciuda dificultăților ridicate de invaziile barbarilor.

Despre istoria încreştinării românilor şi, în speţă, despre catolicismul din Moldova doreşte să ne vorbească pr. Ioan Mărtinaş (1900-1986) în această carte care, după ce decenii întregi a circulat în formă manuscrisă, vede acum lumina tiparului la Editura Sapientia, prin grija editorilor pr. dr. Ştefan Lupu şi Petru Ciobanu.

Născut la Butea (Iaşi) la 14 martie 1900, Ioan Mărtinaş şi-a început studiile în Seminarul din Iaşi, după care şi-a continuat formarea la Colegiul Brignole-Salle din Genova (Italia), unde a şi fost hirotonit preot la 6 mai 1925. Cea mai mare parte a activităţii sale pastorale s-a desfăşurat la Gherăeşti (Neamţ), cu o scurtă întrerupere între 1941-1942 când a fost profesor şi rector la Seminarul diecezan din Iaşi. Şi-a petrecut 13 ani în închisorile comuniste (1950-1963). În 1967 s-a pensionat pentru limită de vârstă şi s-a retras la Gherăeşti, unde a murit în 1986.

Pasiunea pentru istorie a pr. Ioan Mărtinaş a debutat în 1941 cu un articol publicat în Almanahul *Presa Bună*, având ca temă: „Cine sunt catolicii moldoveni?" Erau timpurile tulburi când drepturile şi libertăţile cetăţeneşti ale catolicilor din zona Romanului şi Bacăului erau puse sub semnul întrebării. Cea mai cunoscută lucrare a pr. Mărtinaş este cartea scrisă în colaborare cu Gaspar Bachmeier: *Bine ai venit, stăpâne*, apărută în 1948, cu ocazia instalării ca episcop a Mons. Anton Durcovici. Mai puţin cunoscute, dar valoroase ca studii istorice, sunt „Mitropolitul Petru Movilă şi catolicismul" (1943) şi „Margareta Muşata" (1944).

Studiul de faţă, aşa cum apare notat pe prima pagină a manuscrisului, a fost schiţat între anii 1940-1944 şi transcris cu maşina de scris în 1969-1970 „spre folosul Seminarului din Iaşi. I.M." În introducere precizează: „Această lucrare a fost proiectată în două volume. Oferim publicului deocamdată primul volum, cari cercetează trecutul religios al catolicismului românesc până la năvălirea tătarilor; continuăm apoi istoria Bisericii Catolice moldovene până la Alexandru cel Bun. Cartea a fost schiţată în manuscris acum un sfert de veac. A fost întreruptă din cauza evenimentelor politice. Abia în 1969 am încercat o transcriere, fără a o putea corecta cu toată rigoarea critică din lipsă de izvoare suficiente. E departe deci de a fi perfectă. Sperăm totuşi că va fi folositoare şi va servi la ulterioare şi mai temeinice cercetări".

Lucrarea este împărţită în două mari părţi. Prima, *Istoria creştinismului la români până în veacul al XIV-lea"*, prezintă în şase capitole dezvoltarea creştinismului în spaţiul românesc, de la primele începuturi creştine şi trecând prin diferitele perioade ale stăpânirii goţilor şi a slavo-bulgarilor. În partea a doua, *Catolicismul românesc în luptă cu dezbinarea*, tratează despre schisma dintre Biserica Răsăritului şi cea a Apusului, cu consecinţele nefaste pe care le-a avut asupra creştinilor români, apoi despre situaţia

catolicismului în Moldova pe timpul cumanilor şi a tătarilor, apoi în timpul întemeierii principatului Moldovei şi se încheie cu domnia lui Alexandru cel Bun în Moldova.

Deşi de multe ori are un caracter polemic, care îl poate deruta pe cititor, lucrarea părintelui Ioan Mărtinaş este pătrunsă de spiritul *adevărului* căutat cu sinceritate (fapt demonstrat de abundența aparatului critic). Iar adevărul nu trebuie ascuns, ci *vestit*. Această vestire a unui adevăr istoric o propune editura „Sapientia" prin această lucrare, pe care o recomandăm iubitorilor de istorie, fie ei cercetători sau doar pasionați de ea.

Laurențiu Turbuc

Claudiu Dumea, *Iertarea păcatelor*, 304 p., 14x20, ISBN 978-606-578-079-8.

„Cel mai mare păcat al lumii contemporane este cu siguranță faptul că oamenii au pierdut simțul păcatului", spunea papa Pius al XII-lea într-un discurs din 27 octombrie 1946. În lumea în care trăim, simțul păcatului a dispărut aproape complet din conştiința maselor. Nu a existat niciodată o lume perfectă, fără păcate şi nici nu va exista nici de acum încolo. Dar, în trecut, păcatului i se spunea pe nume, păcătosul, cel puțin, recunoştea că este greşitor, slab. Astăzi, însă, cuvântul păcat e un cuvânt foarte ocolit, ba chiar de-a dreptul jenant, pe care societatea nu-l mai suportă; putem spune că e pe cale de dispariție. Trăim, cum spunea filozoful german Hegel, în cea mai bună dintre toate lumile posibile.

Această situație este favorizată de ideologiile care au dominat şi domină societatea modernă şi care combat noțiunea de păcat (de exemplu: iluminismul, psihanaliza lui Freud, sociologia de inspirație marxistă etc.). Cu toate acestea, aşa cum în Simbolul Apostolilor mărturisim credința în Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, în sfânta Biserică, în învierea morților şi în viața veşnică, tot aşa mărturisim credința în iertarea păcatelor, în iubirea milostivă a lui Dumnezeu.

Tocmai despre acest articol al Crezului, iertarea păcatelor, ne vorbeşte părintele Claudiu Dumea în acest volum care continuă, de fapt, seria de meditații despre articolele de credință din Simbolul Apostolilor, pe care autorul le-a publicat în Colecția „Credo" de la Editura Sapientia: 1. *Cred în Dumnezeu*, 2. *Îngeri şi Diavoli*, 3. *Cred în Isus Cristos*, 4. *Cred în Duhul Sfânt*, 5. *Cred în Biserica una sfântă, catolică şi apostolică*.

Cartea *Iertarea păcatelor* este alcătuită din două mari părți, precedate de o introducere scurtă introducere despre o lume păcătoasă, dar care nu se recunoaşte păcătoasă. Prima parte, *Botezul apei*, este dedicată sacramentului Botezului. Principalele teme tratate sunt: păcatului originar, celebrarea

sacramentului Botezului, harului Botezului, demnitatea celui botezat, relația cu Persoanele divine ale Sfintei Treimi, lupta împotriva duhului rău etc. Cea de-a doua parte, *Botezul lacrimilor*, tratează despre sacramentul Spovezii. Aici, principalele teme sunt: păcatul şi efectele sale, celebrarea sacramentului Spovezii, elementele indispensabile pentru a face o bună spovadă şi pentru a ajunge la reconcilierea cu Dumnezeu, rolul preotului şi dispozițiile penitentului în celebrarea spovezii.

Cartea, prin limbajul său plăcut şi accesibil, poate fi de un real folos tuturor celor care vor să înțeleagă mai bine semnificația afirmației din Crez: „Cred... în iertarea păcatelor", dar şi acelora care vor să aibă o cunoaştere mai clară a concepției creştine despre păcat şi răscumpărarea din păcat, despre viața de prietenie cu Dumnezeu şi despre modalitățile prin care se poate evita păcatul şi se poate păstra harul sfințitor.

Laurențiu Turbuc

Michel Quoist, *Vorbeşte-mi despre iubire*, 258 p., 14x21, ISBN 978-606-578-076-7.

„În lumea de azi iubirea s-a devalorizat îngrozitor de mult. În general, unii nici nu mai cred în iubire, cu atât mai mult în iubirea dintre soți. Căsătoria, consideră ei, nu mai este necesară. Fidelitatea? – imposibilă; experiența de probă? – indispensabilă; dragostea? – o plăcere fizică, o «tehnică» ce se învață şi care trebuie să reuşească cu orice preț...", spune Michel Quoist în introducerea de la începutul cărții adresate cititorilor săi. Insistă, totodată, pe faptul că trebuie redat iubirii adevăratul său loc şi adevărata sa dimensiune.

Cartea *Vorbeşte-mi despre iubire*, tradusă din limba franceză (*Parlez-moi d'amour*) de Andrei Adam-Motyka, nu este o expunere sistematică care are ca temă iubirea, şi nici o culegere de „rețete" pentru a reuşi în dragoste. De asemenea, nu se vrea a fi nici o „poveste de dragoste" prezentată drept model. Este mai degrabă o culegere de reflecții şi meditații despre iubire, cu scopul de a-i ajuta pe cititori să descopere sau să redescopere frumusețea, măreția, dar şi exigențele iubirii.

Cartea are două părți, *A trăi înseamnă a iubi* şi *Chipul iubirii*, care prezintă, sub forma meditațiilor, istoria unui tânăr care vizitează periodic un Înțelept cu scopul de a-i călăuzii paşii în dorința lui de a descoperi iubirea. Însă, după cum afirmă şi autorul, această istorioară constituie un mijloc convențional, un pretext pentru a conduce cititorul la meditație. Autorul, prin faptul că prezintă o istorie imaginară, cu personaje ale căror portrete sunt abia schițate, lasă libertatea imaginației cititorului de a se regăsi dincolo de circumstanțele particulare comune şi de a descoperi aspirațiile proprii

ale inimii sale. Totodată, folosind această metodă aparent ruptă de viața reală, Michel Quoist încearcă să redea iubirii poezia, să întrezărească profunzimea infinită a acestui mare mister.

Având în vedere că aventura iubirii cuprinde întreaga viață, această carte se limitează doar la unele aspecte ale iubirii, îndeosebi în cea de-a doua parte, unde autorul are în vedere iubirea dintre soți şi dragostea copilului, punând în acelaşi timp un foarte mare accent pe dificultățile întâmpinate în iubire. Prezintă aceste dificultăți, pe de o parte, ca reacţie la atitudinea atâtor tineri şi tinere care rezumă iubirea la o simplă atracţie reciprocă şi la satisfacerea unei nevoi personale, şi, pe de altă parte, pentru numeroasele persoane decepţionate din cauza iubirii mult prea idealizate (în momentul în care s-au ciocnit de multiplele obstacole din viața lor, rănite fiind în profunzime, au pierdut orice speranță, ajungând să spună: „Nu aşa îmi imaginam iubirea"). Lucrarea se încheie cu un index care conține mai multe fragmente ce pot fi folosite la adorație, adunări sau diferite alte celebrări.

Recomandăm citirea acestei cărți, însă nu ca pe un roman, ci mai degrabă ca pe o carte care suscită la reflecţie şi meditație. Cartea se adresează tuturor, dar îndeosebi tinerilor care sunt la început de drum şi vor să descopere în iubire o aventură superbă, dar anevoioasă, care durează o viață întreagă.

Laurențiu Turbuc

Michel Quoist, *Construirea omului. Testamentul spiritual al lui Michel Quoist*, 226 p., 14x21, ISBN 978-606-578-077-4.

Cartea *Construirea omului*, tradusă din limba franceză de Andrei Adam-Motyka, în parte este o reluare a cărții *A reuşi*, fiind îmbogățită cu reflecțiile autorului ajutat de diferiți specialişti (educatori, psihologi), dar, mai ales de persoanele cărora acesta se adresase. Michel Quoist scrie această carte în timpul unei boli, fiind lovit de cancer (este ultima carte pe care a scris-o). Această situație l-a determinat, din păcate, să scurteze foarte serios această operă, pe care o gândise, depunând un efort colosal pentru a o termina înainte de a trece la Tatăl, în forma în care ni se prezintă astăzi. El intenționase ca în ultima parte să dezvolte într-un mod aprofundat tema Cristos-Total, ghidându-se după cuvintele lui Ioan din Evanghelie: „Toate au luat ființă prin el şi fără el nu a luat ființă nimic din ceea ce există" (*In* 1,3), însă, după cum am mai spus, nu a reuşit să realizeze acest lucru.

În slujirea lui ca preot, dar mai ales în cursul audiențelor sale, îndeosebi în fața tinerilor, Michel Quoist s-a confruntat cu o întrebare fundamentală, căreia a încercat tot timpul să-i dea un răspuns ținând cont de vârsta, de cultura, de situația persoanelor, de angajamentul lor în viața personală şi colectivă, umană şi creştină (tineri, părinți, profesori, preoți etc.): care este

modul cel mai bun al fiecăruia de a creşte ca persoane, de a reuşi în viaţă ca om? În această carte autorul ne prezintă testamentul său spiritual, încercând să traseze bazele acestei construiri a omului.

Cartea este împărţită în trei mari părţi, în care autorul lasă la o parte aparatul ştiinţific, optând pentru o formă simplă şi bogată în imagini, care se adresează direct persoanelor. În prima parte, *Omul şi dimensiunea sa interioară*, tratează despre relaţia omului în interiorul fiinţei sale, evidenţiind în mod armonios alcătuirea lui dintr-un trup, o inimă, un spirit, în unitatea unei singure persoane. Aceste niveluri în om (trup, inimă, spirit) nu numai că interacţionează şi comunică între ele, dar se şi găsesc unele în altele, perfecţionându-se mereu. Acest efort perseverent dă grandoare omului, el fiind singura fiinţă capabilă să dirijeze în mod liber propria creaţie, încercând să o ducă la înflorire şi la deplina sa maturitate.

În a doua parte, *Omul şi dimensiunea sa orizontală*, după ce a reflectat asupra dimensiunii interioare a omului, autorul trece la prezentarea deschiderii omului faţă de Univers. El trăieşte într-o strânsă legătura cu pământul şi Cosmosul din care a ieşit şi în care trăieşte zi de zi. Însă aceasta nu este totul; a guverna Universul nu înseamnă doar a-l respecta şi a munci împreună cu el pentru a-şi produce roadele, ci înseamnă a-i găsi mai întâi sau a-i regăsi sensul, orientând întreaga sa dezvoltare în slujba tuturor.

În ultima parte, *Omul şi dimensiunea sa verticală*, Michel Quoist prezintă o altă deschidere naturală a omului, dar care, de această dată, trece dincolo de întreaga umanitate şi întregul Univers: deschiderea lui faţă de Infinit, faţă de Dumnezeu. Întâlnirea cu acest Izvor şi credinţa în el nu se dobândesc în urma unei concentrări îndelungate a omului sau a reflecţiilor sale profunde, ci, dimpotrivă, se găsesc într-o atitudine de dezgolire, de înfăţişare în faţa acestuia, asemenea unui copil dezarmat, dar disponibil şi încrezător. Însă, în acest drum al omului, Dumnezeu nu constrânge pe nimeni; el se revelează, dar aşteaptă şi *da*-ul sincer şi personal al fiecăruia.

Cartea se încheie cu o rugăciune (publicată pentru prima dată în cartea *Iată-mă, Doamne*), pe care autorul o scrisese în anii lui de tinereţe şi pe care el personal o avea la inimă.

Cartea este de un mare folos tuturor acelora care caută şi doresc să-şi construiască şi să-şi dezvolte în mod armonios propria personalitate, în conformitate cu structura fiinţei umane.

Laurenţiu Turbuc

Pierre Descouvemont, *Doamne, nu mai pot. Carte de rețete de spiritualitate zilnică, în douăsprezece lecții*, 160 p., 14x20, ISBN 978-606-578-078-1.

„Părinte, ce remediu îmi indicați pentru a mă vindeca de orgoliul meu, de gelozia mea, de nerăbdarea mea? Cad mereu în aceste păcate şi aş vrea să ies din ele. Am nevoie de un sfat foarte practic care să mă ajute să progresez" – sunt cuvintele pe care părintele Pierre Descouvemont le aşază la începutul cărții *Doamne, nu mai pot*, cuvinte la care va face referire pe tot parcursul acestei lucrări.

Traducerea în limba română (originalul francez, *Guide des difficultés de la vie quotidienne*, a apărut în anul 1996 la editura Librairie Arth?me Fayard, din Paris) a fost realizată de părintele Cristinel Fodor, director spiritual al Institutului Romano-Catolic „Sfântul Iosif" din Iaşi.

După o scurtă introducere, autorul, în cele douăsprezece capitole ale acestui volum, prezintă un total de 12 rețete luate dintr-o serie de lucrări dactilografiate pe care le-a adunat din numeroasele conferințe ținute de el despre diferite teme, totul fiind îmbogățit de observații şi întrebări ale ascultătorilor săi.

Oare cine nu s-a simțit la un moment dat descurajat, copleşit de anumite aspecte ale vieții cotidiene, exasperat de atitudinea altora? S-au cine nu a fost vreodată îngrijorat de trecutul său apăsător, de viitorul imprevizibil sau de întregul parcurs al vieții? Cine nu a simțit mândria sau invidia la un moment dat? Sau cine oare nu a afirmat în momente de criză că Dumnezeu exagerează, nu intervine când trebuie sau nu îşi apleacă urechea spre strigătul celui suferind?

Părintele Pierre a fost confidentul acestor întrebări şi, prin slujirea lui, a contribuit cu multe „remedii" concrete şi specifice lumii contemporane, pe care le prezintă în această operă. El a fost unul care a învățat să răspundă la multiplele apeluri ale oamenilor de astăzi.

După cele douăsprezece capitole, autorul ne prezintă în plus şi exemplul unui neobosit căutător al voinței lui Dumnezeu, în persoana lui Charles de Foucauld. Cartea se încheie cu o scurtă concluzie.

Recomandăm această carte tuturor celor descurajați şi celor care se luptă cu sarcinile lor zilnice şi nu ştiu cum să le împartă.

Laurențiu Turbuc

Laura Mosso, *Maica Maria Margherita Lazzari*, 136 p., 14x20, ISBN 978-606-578-088-0.

Întotdeauna am fost fascinat – şi nu cred că sunt singurul – de vieţile celor care au mers înaintea noastră cu stindardul credinţei şi dintre care mulţi, prin modul lor de a purta acest stindard, au fost sau urmează să fie ridicaţi la cinstea altarelor. Din acest motiv am şi apreciat încă de la început colecţia „Vieţile sfinţilor" pe care o propune Editura „Sapientia", colecţie care acum este îmbogăţită cu o nouă biografie, cea a Maicii Maria Margherita Lazzari, fondatoarea Surorilor Misionare ale Pătimirii Domnului nostru Isus Cristos, surori prezente şi în Dieceza de Iaşi, la Butea.

Autoarea, Laura Mosso, o admiratoarea a figurii Maicii Lazzari vine în faţa cititorilor cu o biografie a acesteia aşa cum i-au prezentat-o fiicele spirituale ale Maicii Maria. Şi pentru că viaţa unui om începe cu naşterea sa, la fel procedează şi autoarea, pornind, în scrierea biografiei, cu data de 6 iunie 1885, de la Torino. Îi prezintă parcursul formativ la şcoală, dar şi în ambientul salezian al lui Don Bosco de la Sanctuarul „Maria Ausiliatrice" din oraşul natal, iar mai târziu, şi în cel din cadrul Societăţii „Fiicele Inimii Mariei". Simte în ea vocaţia de educatoare, fapt care o determină să-şi dedice eforturile în vederea realizării acestei chemări: devine învăţătoare şi educă mai ales prin exemplu şi umilinţă decât prin cuvinte şi teorii. Această chemare specială a Mariei Margherita a fost hrănită de o viaţă religioasă care a făcut-o să se simtă mereu Soră şi să trăiască mereu exercitând în mod eroic virtuţile creştine.

În drumul ei spre împlinirea vocaţiei nu au lipsit nici momentele de încercare, însă după cum „aurul se purifică în foc", aceste încercări au întărit-o. Astfel, moartea mamei Giuditta, în anul 1934, a făcut-o ca în anul următor, 1936, să-şi ofere „disponibilitatea totală de a-l urma pe Domnul ca Misionară a Pătimirii". În anul 1936 pune bazele Operei „Pia Unione a Surorilor Misionare ale Pătimirii lui Isus". O altă încercare a fost experienţa dureroasă dintre anii 1937-1941 de la Trieste, când opera ei era pusă la îndoială de călugărul Petazzi şi de unele surori dizidente. O altă rană dureroasă i-a fost cea provocată de cel de-al Doilea Război Mondial, perioadă în care Lazzari este angajată activ în ajutorarea victimelor din zona Villavecchia, mai ales a partizanilor. După război, Maica Lazzari se angajează în reconstruirea morală a operei. Activitatea ei neobosită i-a şubrezit şi mai mult sănătatea şi aşa şubredă, fapt care o va determina să-şi dea demisia din funcţia de Maică Superioară. Îşi încheie pelerinajul pământesc la 12 decembrie 1961, fiind înmormântată în cimitirul din Villavecchia. În anul 1964 trupul ei a fost transferat în Capela Conventului Surorilor Misionare

din Villavecchia. La ora actuală, la Congregația pentru Cauzele Sfinților este în curs de desfăşurare procesul ei de beatificare.

După prezentarea biografiei Maicii Margherita, autoarea arată care a fost evoluția operei fondate de Lazzari, trecând în revistă şi misiunile din afară a operei fondate de Maica Maria. Textul cărții se încheie cu scrisorile fondatoarei către surorile sale, către verişoara Rosetta Tosi, precum şi cu o serie de mărturii despre viața, credința şi activitatea ei.

La final, este prezentată o memorie fotografică alcătuită din 41 de fotografii şi copii ale unor documente, care vin să ilustreze informația textuală.

Orice om este chemat la sfințenie şi există o infinitatea de căi pentru realizarea acestei vocații. Această carte ne prezintă una din aceste căi, scopul căreia, în esență, este unul singur – Isus Cristos. De aceea, recomandăm această carte tuturor celor care, conştienți de vocația lor de creştini, vor să ajungă la acest scop, biografia Maicii Maria Margherita Lazzari prezentându-se nu doar ca un model, ci şi ca un ajutor pe drumul spre sfințenie.

Petru Ciobanu

Emil Diac, *Papa Pius al XII-lea, apărător al drepturior omului*, 266 p., 17x24, ISBN 978-606-578-074-3.

Secolul al XX-lea a fost marcat de două conflagrații mondiale care au zdruncinat o mare parte a lumii, cu enorme consecințe, dezastre, violențe şi suferințe pornite din ideologii contrare demnității şi libertății omului. În acest context, Biserica a jucat un rol esențial datorită autorității şi prestigiului de care se bucura. Personalitatea care s-a distins prin activitatea şi învățătura sa a fost Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli – preotul, nunțiul apostolic, cardinalul, secretarul de stat şi, în final, papa cu numele de Pius al XII-lea (1939-1958). Înzestrat cu un deosebit simț diplomatic şi observând de pe tronul lui Petru frământările vremii, Pacelli a devenit protagonistul apărării demnității omului, a libertăților şi drepturilor acestuia într-o lume dominată de modernism, totalitarism, fascism, nazism şi comunism.

Războiul i-a scos în evidență dragostea pe care o nutrea față de „iubita Romă”, dragoste demonstrată de intensa operă de caritate desfăşurată pentru apărarea celor persecutați, fără nicio diferență de religie, etnie, naționalitate sau apartenență politică.

Studiul de față, *Papa Pius al XII-lea, apărător al drepturilor omului*, a fost prezentat de pr. Emil Diac ca disertație doctorală la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din Bucureşti. În intenția autorului, această lucrare, structurată în patru mari capitole, doreşte să prezinte marea personalitate a papei Pius al XII-lea care, prin numeroase acțiuni concrete

şi o amplă învăţătură socială, cuprinsă în numeroase enciclice, mesaje sau discursuri, a reuşit, într-o anumită măsură, să schimbe şi să amelioreze soarta multor oameni din timpul său.

În primul capitol, autorul prezintă câteva date biografice ale Papei Pacelli, începând cu naşterea (2 martie 1876, la Roma, Italia) şi terminând cu anii grei ai pontificatului său, dar şi principalele documente din anii cât a fost pe Scaunul sfântului Petru (de exemplu: *Summi pontificatus, Mystici Corporis, Humani generis* etc.).

Capitolul al doilea tratează despre atitudinea Bisericii în contextul sociopolitic din perioada interbelică (marcat de ideologiile totalitariste), scoţând în evidenţă, totodată, rolul deosebit de important ca diplomat ecleziastic şi ca apărător al drepturilor omului al viitorului Papă Pius al XII-lea.

Capitolul al treilea prezintă rolul papei în contextul tumultuos al celui de-al Doilea Război Mondial. Chiar dacă nu a reuşit să oprească izbucnirea războiului, în ciuda numeroaselor îndemnuri, papa, încă de la început, a insistat asupra solidarităţii tuturor catolicilor în favoarea celor nevoiaşi, suferinzi şi victime ale războiului. De asemenea, papa a luptat foarte mult împotriva persecutării evreilor din mai multe ţări (încă din anul 1915, pe când era diplomat al Papei Benedict al XV-lea, s-a implicat în condamnarea violenţelor antisemite apărute în Polonia), chiar dacă a făcut-o mai mult în ascuns, din cauza posibilelor reacţii ale masacratorilor germani.

În capitolul al patrulea, autorul prezintă numeroasele intervenţii ale Papei Pacelli într-o lume fărâmiţată de războiul mondial, manifestate prin discursuri, mesaje radiofonice etc. Nu a putut să rămână pasiv sau tăcut în faţa ororilor sistemelor şi ideologiilor care denaturau şi încălcau calitatea oamenilor de fii ai lui Dumnezeu, punându-se de partea victimelor atât cât i-a stat în putinţă. Activitatea şi magisteriul său pontifical au lăsat urme adânci în conştiinţa oamenilor şi în istoria Bisericii.

Lucrarea se încheie cu o scurtă concluzie urmată de o vastă bibliografie.

Recomandăm cu căldură această operă tuturor celor care doresc să cunoască o personalitate extraordinară, care s-a făcut „servitorul tuturor”, indiferent de rasă, limbă sau religie, fiind un adevărat promotor şi apărător al drepturilor şi libertăţilor omului, într-o perioadă tulbure a întregii lumi şi a Bisericii Catolice deopotrivă. În acelaşi timp, recomandăm cartea şi pentru că prezintă realitatea istorică, mult denaturată în a doua jumătate a secolului, cu privire la unul din cei mai mari pontifi din istoria Bisericii.

Laurenţiu Turbuc

Florin Spătariu, *Vechiul şi Noul Testament în Oratoriile lui Händel*, 298 p., 17x24, ISBN 978-606-578-086-6.

„Dubla pregătire – teologică şi muzicală – este atuul celui care se apleacă asupra oratoriilor lui Georg Friedrich Händel. Florin Spătariu teologul analizează gândirea religioasă a compozitorului, iar Florin Spătariu muzicianul urmăreşte modul cum este transpusă muzical această gândire în Epoca barocă, plecând de la condițiile social-istorice şi concepțiile teologico-filozofice, dar şi de la disputele religioase care au dus la configurarea unui nou stil în domeniul artelor".

Cu aceste alese cuvinte îşi începe dl prof. univ. dr. Nicolae Gâscă cuvântul introductiv la cartea *Vechiul şi Noul Testament în Oratoriile lui Händel*, apărută recent la Editura „Sapientia". Acest studiu constituie disertația doctorală pe care pr. Florin Spătariu a susținut-o, în anul 2009, la Universitatea de Arte „G. Enescu" din Iaşi, sub conducerea aceluiaşi profesor.

Lucrarea de față, structurată pe opt mari capitole, ne arată că suntem în fața unei lucrări valoroase ce sintetizează o epocă, cea barocă. În primul capitol, autorul prezintă elementele de factură istorică, biografică şi muzicală a acestei epoci, evidențiind totodată rolul deosebit de important al religiei. Dacă în alte epoci (romantism, impresionism, expresionism etc.) factorul religios nu este definitoriu în evoluția muzicală, Epoca barocă este marcată de transformările religioase survenite în urma Reformei protestante şi a Contrareformei, acestea reuşind să dea naştere la noi modalități de exprimare artistică, la noi genuri muzicale.

Apoi, privirea autorului se îndreaptă asupra naşterii şi dezvoltării oratoriului ca gen reprezentativ al acestei epoci, prezentând diferențele dintre cele trei tipuri de oratorii: italian, latin şi german.

În continuare, părintele Spătariu dedică numeroase pagini vieții şi operei marelui compozitor, reliefând momentele ce au avut un rol hotărâtor în planul creațiilor sale: peregrinările muzicale italiene, cele trei turnee londoneze şi momentul stabilirii definitive în capitala Angliei, unde îşi compune cele 22 de oratorii. Tot aici, autorul oferă şi o listă completă a acestor oratorii, cu specificarea datei la care au fost compuse şi a primei audiții.

În continuare, autorul, după ce face o scurtă analiză a dramaturgiei acestei epoci, pune în discuție elementele sacre şi profane, intrând în profunzime în tematica oratoriilor händeliene. Expresia Vechiul şi Noul Testament ne trimite cu gândul în primul rând la personajele Sfintei Scripturi din cele două lumi: lumea ebraică biblică a Vechiului Testament (până la venirea lui Cristos) şi lumea nouă creştină a Noului Testament (sensul sacru). De asemenea, titlul comportă şi un alt înțeles: acela al anticului ca

profan, adică modul în care se reflectă dramaturgia antică în oratoriile händeliene. Ambele sensuri sunt reflectate în oratoriile sale.

Apoi, după analiza tuturor oratoriilor lui Händel, pe baza elementelor limbajului muzical, cu bogate exemplificări, atenţia autorului se centrează pe oratoriul *Messiah*, creaţie simbol a genului, dar şi a culturii sacre anglicane, ce constituie centrul de greutate al lucrării, nu atât prin dimensiune, cât mai ales prin profunzime.

Ultimul capitol prezintă mai multe interpretări şi imprimări ale oratoriilor în decursul istoriei. Lucrarea se încheie cu o bogată bibliografie. Aşadar, cartea Părintelui Florin Spătariu contribuie considerabil la îmbogăţirea literaturii de specialitate, care, prin minuţiozitate, rigoare, capacitate de sinteză, vine în întâmpinarea dorinţei de a şti, de a-i cunoaşte pe marii creatori şi operele acestora.

Laurenţiu Turbuc

Mihály Szentmártoni, *Calea spre Dumnezeu. Reflecţii psihologico-spirituale asupra anumitor forme de experienţă religioasă*, 250 p., 14x21, ISBN 978-606-578-090-3.

Se asistă în zilele noastre la o continuă creştere a interesului faţă de experienţa religioasă; martorii acestei creşteri sunt diversele mişcări spirituale şi grupurile carismatice, pe lângă curentele orientate spre tehnicile psihologice, care au ca scop obţinerea unei experienţe umane profunde. E de ajuns să privim la curentul foarte răspândit în zilele noastre – New Age – şi la atâtea alte oferte, precum psihosinteza, meditaţia transcendentală etc.

Obiectivul lucrării *Calea spre Dumnezeu*, a lui Mihály Szentmártoni, este tocmai acela de a oferi câteva cunoştinţe fundamentale şi câteva criterii de discernământ ale principalelor forme actuale de experienţă religioasă din punct de vedere al psihologiei şi al teologiei spirituale.

Cartea apare în limba română datorită efortului de traducere făcut de George M. Nicoară în colaborare cu Daniel Hrişcă după originalul italian: *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*. Lucrarea nu ne prezintă doar o serie de experienţe religioase separate între ele, ci oferă şi o lectură sistematică a parcursului spiritual al omului. Discursul autorului este atât teologic, cât şi psihologic, iar din acest motiv se poate aplica fiecărei persoane aflate în căutarea împlinirii vieţii sale.

Mihály Szentmártoni, profesor de teologie spirituală la Universitatea Pontificală Gregoriana din Roma, cercetează analizele psihologice şi spirituale în vederea unei relaţii autentice între om şi Dumnezeu. Actualul studiu spiritual întreprins de autor se încadrează foarte bine în contextul

lumii actuale, unde termenul „relație” a pierdut valențele primordiale, şi anume, legătura profundă şi intimă cu Creatorul. Tocmai acest lucru încearcă autorul să-l pătrundă şi să-l elucideze prin analizele psihologice şi spirituale ale discursului său. Parcursul uman către Dumnezeu văzut ca pe un drum spiritual şi spiritualizant este ceea ce ne propune şi această carte.

Cartea se împarte în opt capitole generoase. Fiecare capitol conține puncte de susținere pentru următorul capitol, în aşa fel încât, la final, să se ajungă la apogeul vieții spirituale, care este viața mistică.

Primul capitol dezbate psihologia şi viața spirituală ce se întrepătrund în acest drum de perfecționare spirituală. Prin acest capitol se doreşte o vedere de ansamblu a elementelor ce intră în contact cu viața spirituală.

Cel de-al doilea capitol analizează experiența religioasă, dimensiunile şi natura religiozității, semnificația afectivității şi răspunsul omului în fața chemării lui Dumnezeu.

Cel de-al treilea capitol aduce în discuție realitatea convertirii ca punct principal al oricărui drum către Dumnezeu. Sunt analizate elementele ce intră în compoziția convertirii, de asemenea, sunt semnalate „tipurile” de convertiri.

Cel de-al patrulea capitol conduce către experiența ascezei, un element deosebit de important în viața spirituală. Din perspectiva autorului, asceza porneşte de la libertate şi are ca scop sfințenia. De aceea, autorul evidențiază diferitele forme ale ascezei în lumina sacrificiului, ca încercare de imitare a lui Isus Cristos.

Cel de-al cincilea capitol abordează experiența plinătății şi modalitățile prin care cineva ar putea ajunge la acest nivel. Autorul analizează, de asemenea, „spiritualitățile” izvorâte din unele iluzii create de om pentru a relaționa cu Transcendentul.

Cel de-al şaselea capitol examinează experiența carismatică ca dar al Duhului Sfânt. Autorul propune ca experiența carismatică să fie văzută în lumina slujirii şi a misiunii. În caz contrar, anumite pericole nu vor întârzia să apară.

Cel de-al şaptea capitol examinează experiența limitelor umane şi a neputinței pe care fiecare om le experimentează în mod cotidian. Sunt dezbătute şi crizele specifice vârstelor şi fundamentele acestor crize.

Ultimul capitol încheie studiul complex al drumului către Dumnezeu printr-o analiză minuțioasă a experienței mistice. Experiența mistică, din perspectiva autorului, este apogeul vieții spirituale şi coincide cu relația autentică şi intimă cu Dumnezeu. Studiul lui Mihály Szentmártoni însumează şi o bogată bibliografie scrisă în diverse limbi.

Considerăm potrivită această lectură şi credem că o analiză şi o asumare profundă a lecturii vor fi de folos cititorilor. O recomandăm tuturor celor

care doresc să descopere sau să redescopere frumuseţea vieţii spirituale, şi astfel, să ajungă la plinătatea vieţii, reuşind să afirme cu micul Samuel: „Vorbeşte, Doamne, căci slujitorul tău ascultă!” (*1Sam* 3,10).

Laurenţiu Turbuc & George M. Nicoară

Paul Butnaru, *Il contributo di Ioan Miclea alla rinascita del tomismo nel Novecento in Romania*, 480 p., 17x24, ISBN 978-606-578-087-3.

La sfârşitul secolului al XIX-lea asistăm în Europa la o renaştere a interesului pentru gândirea sfântului Toma de Aquino, stimulată şi de către Papa Leon al XIII-lea prin scrisoarea enciclică *Aeterni Patris* (4 august 1879), în care pontiful roman îl propune pe Doctorul angelic drept model de gândire sănătoasă şi rodnică, mai ales în câmpul filozofic. În Europa Occidentală enciclica a contribuit rapid la renaşterea studiilor tomiste, confirmând şi încurajând interesul pentru tomism din partea unor filozofi precum Étienne Gilson sau Jacques Maritain, printre mulţi alţii. Şi în România, deşi cu întârziere şi cu mai puţină rezonanţă, s-a înregistrat un interes autentic pentru gândirea fie filozofică, fie teologică a sfântului Toma, precum o dovedeşte, de exemplu, şi activitatea episcopului Anton Durcovici.

Printre pionierii români ai renaşterii tomismului din secolul al XX-lea, deşi mai puţin cunoscut chiar şi de către conaţionali, se numără şi Ioan Miclea (1902-1982), preot şi filozof greco-catolic. Tocmai anonimatul care încă umbreşte personalitatea acestui filozof român a fost una din motivaţiile pentru care pr. Paul Butnaru s-a angajat în realizarea unui studiu dedicat lui Ioan Miclea, oferit acum şi cititorilor. Este vorba despre teza de doctorat – susţinută în anul 2012 la Universitatea Pontificală din Lateran – al cărei titlu este *Il contributo di Ioan Miclea alla rinascita del tomismo nel Novecento in Romania* (*Contribuţia lui Ioan Miclea la renaşterea tomismului în secolul al XX-lea în România*).

Cartea este structurată în două părţi ce cuprind şase capitole. Partea întâi – *Renaşterea tomismului în secolul al XX-lea* – se doreşte o prezentare a renaşterii studiilor tomiste în Europa. În Capitolul I, intitulat *La rădăcinile unei renaşteri – proiectul pio-leonin*, autorul prezintă participarea magisteriului pontifical la această renaştere, începând cu, şi evidenţiind-o, contribuţia importantă, deşi mult mai puţin cunoscută, a Papei Pius al IX-lea (1846-1878). Acesta, în faţa provocărilor şi derivei modernităţii, apelează cu încredere şi insistenţă la gândirea sfântului Toma. Capitolul al II-lea prezintă impulsul dat studiilor tomiste de către Leon al XIII-lea (1878-1903), oferind o analiză a enciclicei sus-menţionate ce scoate în evidenţă finalitatea ei, precum şi modul corect în care este propus ca model tomismul, voindu-se

un răspuns la interpretările adesea eronate ale acestor aspecte. În acelaşi capitol sunt prezentate figurile a doi dintre cei mai de seamă neotomişti din secolul al XX-lea, respectiv filozofii francezi Jacques Maritain şi Étienne Gilson. În concordanță cu preferința pentru tomism a papilor amintiți, prezentarea raportului acestor doi gânditori cu gândirea sfântului Toma scoate în evidență şi libertatea deplină cu care ei îi recunosc valoarea şi i se dedică, în mod contrar prejudecăților care doresc a eticheta preferința lor drept una de timp confesional. Trebuie menționat şi faptul că, dincolo de complementaritatea profilurilor lor intelectuale şi a abordărilor lor filozofice față de tomism, alegerea acestora dintre mulți alți neotomişti este datorată nu doar marii aprecieri de care se bucură, cât mai ales raportului privilegiat şi chiar personal pe care Ioan Miclea l-a avut cu aceştia; fapt dovedit şi de corespondența inedită studiată şi inclusă în acest studiu.

Partea a doua a cărții, sub titlul *Ioan Miclea – promotor şi apărător al tomismului în România secolului al XX-lea*, este dedicată figurii lui Ioan Miclea, prezentată în lumina activității sale de promovare şi apărare a tomismului în contextul istoric şi cultural în care a trăit. Pentru o mai bună înțelegere a acestei activități, Capitolul al III-lea, care deschide această a doua Parte a cărții de față, prezintă tocmai istoricul gândirii tomiste în România. Acestui criteriu obiectiv i se alătură unul mai degrabă subiectiv – cuprins în Capitolul al IV-lea, sub titlul *Ioan Miclea, Ambasador al tomismului în România* – menit să scoată în evidență profunda libertate cu care autorul studiat se dedică tomismului. Este vorba despre o prezentare a întâlnirii lui Ioan Miclea cu gândirea tomistă, realizată într-o căutare disperată a adevărului sub impulsul credinței şi cu dorința unei mai profunde înțelegeri a ei.

Capitolul al V-lea intră în obiectul propriu-zis al temei prezentate în titlu prezentând primul dintre profilurile sub care este analizată figura lui Ioan Miclea în raport cu tomismul, mai exact ca şi propagator al său (*Ioan Miclea – promotor al tomismului*). Analiza este centrată asupra tipului de realism pe care Miclea îl susține, desfăşurându-se într-o dublă dimensiune: una teoretică, dedicată identificării acestui realism prin comparația cu cel propriu gândirii lui J. Maritain şi E. Gilson, şi una istorico-critică, dedicată confruntării realismului tomist cu anumite aspecte din gândirea câtorva filozofi români. Unul dintre meritele acestei părți este tocmai acela de a scoate în evidență contactul, deşi oarecum limitat, pe care Miclea îl realizează între tomism şi gânditorii români.

Ultimul capitol prezintă activitatea filozofică a lui Ioan Miclea ce asumă un caracter predominant de apărare a tomismului, fiind dedicat originalității tomismului şi valorii sale ca şi filozofie creştină. Această secțiune permite expunerea atât a unei teorii a originalității în filozofie pe care Ioan Miclea

o reclamă drept proprie, cât şi a confruntării ample şi îndârjite cu un membru al Bisericii Ortodoxe pe tema preferinţei între tomism şi augustinism ca filozofii creştine.

Concluzia, care în mod firesc încheie lucrarea, subliniază rezultatele mai importante obţinute în urma acestei cercetări ştiintifice, precum şi pistele de posibilă aprofundare pe care ea le deschide. Totodată, în conformitate cu spiritul enciclicei *Aeterni Patris* şi al promotorilor neotomismului menţionaţi, reaminteşte valoarea care i se recunoaşte tomismului ca şi filozofie creştină şi forma sub care este susţinut şi propus de Ioan Miclea. La aceasta, dată fiind puţina cunoaştere a lui Ioan Miclea şi a activităţii sale, se alătură un Indice care prezintă lucrările şi articolele lui Ioan Miclea, dintre care unele deja distruse iar multe încă nepublicate.

Parafrazându-l pe marele cronicar moldovean Miron Costin, putem afirma, la capătul lecturii acestei cărţi, că *Nasc şi în România filozofi*, unul dintre ei fiind tocmai părintele şi filozoful greco-catolic Ioan Miclea, căruia îi este dedicat acest studiu. Îi mulţumim autorului pentru acest studiu cuprinzător care, dincolo de a fi o contribuţie ştiinţifică, slujeşte totodată pentru a ne aduce aminte de precursorii noştrii, scoţând la lumină oameni care ne fac cinste, ca români şi creştini totodată. Sperăm că, în vederea unui acces mai larg la acest studiu, vom avea parte şi de traducerea lui în limba română.

Recomandăm această carte în primul rând membrilor şi prietenilor Bisericii Greco-Catolice din România, al cărei fidel membru şi curajos slujitor a fost Ioan Miclea, dar în acelaşi timp o sugerăm spre lectură oricărui român, interesat sau nu de „gâlcevile" filosofilor, ce vrea să-şi cunoască înaintaşii, precum şi oricărui creştin doritor să împărtăşească efortul lui Ioan Miclea de a-şi înţelege credinţa şi de a o armoniza cu propria raţiune.

Petru Ciobanu

Atanasiu de Alexandria, *Scrisorile pascale*, 334 p., 17x24, ISBN 978-606-578-082-8.

Paştele nu este pur şi simplu o sărbătoare ca oricare alta: aşa cum Euharistia este desemnată deseori sub titlul de „Sacramentul sacramentelor", putem spune, pe bună dreptate, că Paştele este „Sărbătoarea sărbătorilor", sau „Solemnitatea solemnităţilor"; este desăvârşirea Paştelui ebraic, în cadrul căruia se comemora ieşirea poporului din sclavia egipteană prin trecerea miraculoasă a Mării Roşii, prin proclamarea faptelor minunate pe care Dumnezeu le-a săvârşit, şi anticiparea Paştelui final la care este chemată Biserica.

Însă Paştele nu a fost dintotdeauna o instituție imuabilă şi uniformă, ci a cunoscut un proces continuu de dezvoltare încă de la începuturile creştinismului. Mai exact, este vorba despre o dublă dezvoltare: mai întâi, un proces de diversificare a sărbătorii, şi apoi o evoluție istorică a tradițiilor particulare pornind de la un fond comun.

Scrisorile pascale ale sfântului Atanasiu de Alexandria (297-373), publicate în cartea de față, traduse în limba română de pr. dr. Lucian Dîncă, se deschide cu un vast studiu introductiv, realizat de traducător. În acest studiu, după o prezentare succintă a originii Paştelui la iudei, precum şi o descriere sumară a teologiei şi tradițiilor legate de această sărbătoare, părintele Dîncă trece la expunerea viziunii Noului Testament cu privire la sărbătoarea Paştelui şi a evoluției ei în primele secole ale creştinătății, evidențiind concepțiile mai multor sfinți părinți cu privire la Paşte până la Conciliul I ecumenic de la Niceea (325), unde s-a hotărât, printre altele şi celebrarea în comun, la aceeaşi dată, a marii sărbători a creştinătății. În centrul acestui studiu, părintele prezintă bogata gândire a sfântului Atanasiu de Alexandria cu privire la „Sărbătoarea sărbătorilor". După câteva date biografice ale acestui mare teolog care a marcat, prin amprenta gândirii sale teologice şi spirituale, întreg secolul al IV-lea al creştinismului, sunt prezentate pe scurt principalele opere ale lui Atanasiu: *Împotriva păgânilor*, *Despre întruparea Cuvântului*, *Viața sfântului Anton cel Mare*, *Apologia împotriva arienilor*, *Despre fericire*, numeroasele *Scrisori pastorale* etc.

Atanasiu, s-a născut în jurul anului 297, la Alexandria, dintr-o familie creştină de origine greacă. Din operele sale constatăm că a fost un om erudit, bun cunoscător al Bibliei. Încă de tânăr se naşte în el dorința de a-şi consacra viața idealului monastic. În anul 319 este hirotonit diacon de către episcopul său Alexandru, alături de care în 325 participă la Conciliul de la Niceea. După moartea lui Alexandru (328), îi succedă pe tronul episcopal şi îşi va păstori turma până la moartea sa (373). Însă, ca păstor, nu a avut o viață prea fericită, fiind nevoit ca de cinci ori să ia drumul exilului din cauza unor comploturi (17 ani din cei 45 cât a fost episcop i-a petrecut în exil, departe de credincioşii săi, cu care întreținea legătura şi prin intermediul acestor scrisori pascale).

După acest studiu introductiv, sunt prezentate propriu-zis scrisorile pascale, începând de la cea din anul 329 până la cea din anul 373, fiecare scrisoare fiind precedată de o scurtă expunere a contextului istoric în care a fost redactată şi de o scurtă prezentare a structurii scrisorii. Printre principalele teme pascale dezvoltate de Atanasiu în aceste scrisori, expuse şi în studiul introductiv, menționăm doar câteva: Cristos, mort şi înviat – adevăratul Miel pascal; postul – o pregătire sufletească şi trupească pentru marea sărbătoare; Paştele – victoria lui Cristos asupra morții etc. Cartea

se încheie cu câteva anexe care-l pot ajuta pe cititor să-l cunoască şi să-l înţeleagă mai bine şi mai uşor pe acest mare sfânt părinte al Bisericii.

Recomandăm această lucrare tuturor celor care doresc să cunoască şi să se hrănească din gândirea teologică şi spirituală a lui Atanasiu de Alexandria cu privire la cea mai mare sărbătoare a creştinătăţii, dar şi celor care doresc să cunoască contextul istoric în care acest mare sfânt a reuşit, în ciuda persecuţiilor, să dea o atât de frumoasă mărturie de credinţă.

Laurenţiu Turbuc

***Creştinule, care este credinţa ta? 100 de întrebări, 100 de răspunsuri*, 236 p., 17x24, ISBN 978-606-578-093-4.**

Prin Revelaţia sa, „Dumnezeu cel nevăzut, în belşugul iubirii sale, se adresează oamenilor ca unor prieteni şi intră în relaţie cu ei pentru a-i primi la împărtăşire cu el”, declară Constituţia dogmatică *Dei Verbum*, la numărul 2. Omul răspunde la această chemare prin credinţă. În credinţă putem distinge actul credinţei (*fides qua*), prin care omul îi oferă lui Dumnezeu care se revelează asentimentul minţii şi voinţei sale, şi conţinutul credinţei (*fides quae*), adică depozitul adevărurilor revelate.

De-a lungul istoriei, creştinii şi-au exprimat credinţa lor în Dumnezeul unul şi întreit, revelat în Isus Cristos, în multe feluri (liturgie, rugăciuni, meditaţii etc.), dar au căutat şi să pătrundă cu ajutorul minţii umane misterele revelate, pentru a le putea înţelege, ca apoi să le trăiască şi mai adânc în viaţa de fiecare zi. În această privinţă, cei care au fost înzestraţi de Dumnezeu cu o cunoaştere şi o înţelegere mai profundă au dorit să pună la dispoziţia fraţilor lor rodul acestor căutări, pentru ca şi ei să-l cunoască mai bine pe Dumnezeu şi să înţeleagă sensul vieţii creştine.

Ne bucurăm că putem pune în mâna cititorilor noştri rodul unei astfel de cercetări realizate de un grup de tineri studenţi francezi, îndrăgostiţi de teologie, sub coordonarea Mons. Maxim Chart. Cartea a apărut la Paris, în anul 1978, cu titlul: *Chrétien, quelle est ta foi?* Traducerea în limba română a fost realizată de Andrei Adam-Motyka şi are titlul *Creştinule, care este credinţa ta? 100 de întrebări, 100 de răspunsuri*. Subtitlul face legătura cu o altă carte publicată în Franţa tot de un grup de studenţi şi apărută în limba română la Editura Sapientia, cu titlul: *100 de puncte fierbinţi din istoria Bisericii*.

Aceşti tineri au meritul de a fi subliniat necesitatea teologiei pentru aceste timpuri, arătând că teologia nu este o ştiinţă rezervată specialiştilor, ci un răspuns coerent şi viu la problemele umane, plecând de la o viziune globală şi integrală a planului lui Dumnezeu.

Lucrarea este împărțită în şase mari părți (şase teme generale), însumând 100 de articole. Fiecare articol este structurat la rândul său în două părți: prima parte – prezentarea – care constă într-o scurtă explicație a ceea ce învață Biserica referitor la problema tratată şi, a doua parte, cercetarea şi reflecția, care constă în expunerea mai multor rubrici care permit să se găsească rapid elementele utile şi necesare unei cercetări şi reflecții aprofundate (texte din Sfânta Scriptură, Magisteriul Bisericii, sfinții părinți, teologi şi scurte referințe bibliografice în josul paginii etc.). Acest tratat, dacă putem să-l numim aşa, se încheie cu un scurt lexic, care poate fi de mare folos pentru o mai bună înțelegere a articolelor şi cu un mic index al autorilor citați.

În acest an al credinței, cartea *Creştinule, care este credința ta?* se propune ca un material util pentru cateheze, dar şi pentru studiul individual, deoarece oferă o perspectivă sintetică asupra depozitului credinței, dar şi o introducere clară în credința catolică.

Laurențiu Turbuc

Ioan Paul al II-lea, *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele din zilele de miercuri (1979-1984)*, 622 p., 17x24, ISBN 978-606-578-092-7.

Instituția căsătoriei şi a familiei este una dintre realitățile sociale şi ecleziale greu de pătruns în plinătatea accepțiunii sale. Ea, ca realitate naturală, implică întreaga viață a omului, a fiecărui om, atât ca drept al său, cât şi ca posibilitate. În măreţul său plan mântuitor, Dumnezeu, prin Isus Cristos, în legea cea nouă, stabilită prin jertfa iubirii până la sacrificiul suprem, atribuie căsătoriei o dimensiune nouă, specială, salvifică, care face din ea o realitate supranaturală, înălțând-o astfel la rangul de sacrament. Acest mod original de a vedea lucrurile a fost tratat îndelung de fericitul Papă Ioan Paul al II-lea între anii 1979-1984, în cadrul Catehezelor de miercuri.

Avem astăzi bucuria să prezentăm cititorilor de limbă română textul acestor cateheze, atât de dragi Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea şi atât de importante pentru societatea zilelor noastre, grație efortului părintelui Felician Tiba, doctorand la Roma. Traducerea s-a făcut după ediția italiană: *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, apărută la Roma, în anul 2009, sub coordonarea părintelui Gilfredo Marengo.

Cartea *Iubirea umană în planul lui Dumnezeu. Răscumpărarea trupului şi sacramentalitatea Căsătoriei în catehezele din zilele de miercuri (1979-1984)*

este împărțită în şase cicluri, însumând 129 de discursuri-cateheze, organizate după un plan sistematic, reflexiv, demn de luat în seamă. Aceste cateheze sunt ca un ecou al celebrei afirmații a Conciliului al II-lea din Vatican cu privire la comunitatea familială care, înrădăcinată în sacramentul Căsătoriei, arată propriul drum spre sfințenie (*Lumen gentium*, 11). Unirea dintre bărbat şi femeie actualizează istoria mântuirii, care prezintă în sens mistic nunta Mântuitorului cu omenirea.

Corpul propriu-zis al catehezelor este precedat de un înălțător cuvânt introductiv al cardinalului Stanislav Dziwisz, de o scurtă prefață a traducătorului, de o introducere bogată a părintelui coordonator, Gilfredo Marengo, şi de o introducere generală, realizată de părintele Carlo Caffara, care au menirea de a indica în sinteză liniile generale ale acestor cateheze, permițând câteva reflecții cu privire la metoda lor.

Reflectând asupra acestor cateheze, după aproximativ treizeci de ani de când fericitul papă le-a ținut, ne dăm seama că ele sunt pe măsura marii tradiții a Bisericii (Ambroziu, Augustin, Ioan Crisostomul etc.); sunt *vechi* şi, în acelaşi timp, *noi*. Vechi, deoarece în ele găsim toate marile teme ale antropologiei şi ale eticii teologice; sunt noi, pentru că aceste teme sunt tratate în aşa fel încât răspund foarte bine omului de astăzi.

Recomandăm aşadar această minunată colecție de cateheze tuturor celor care, căsătoriți fiind, vor să-şi trăiască cu credință vocația la care i-a chemat Dumnezeu, dar şi celor care vor să descopere o cale de acces adecvată pentru înțelegerea omului în toate dimensiunile sale.

Laurențiu Turbuc

Andrei-Claudiu Hrişman, *Il potenziamento umano e l'uomo del futuro*, 324 p., 17x24, ISBN 978-606-578-097-2.

Una dintre marile provocări ale omului din toate timpurile a fost aceea de a afla tot mai mult despre sine, căutând să se întreacă pe sine însuşi, şi astfel suntem martorii de peste generații a naşterii şi evoluției civilizațiilor. Situația e diferită pentru omul contemporan, pentru care totul pare să se raporteze la calitate. Mai mult, omul mileniului al III-lea caută să fie un „om de calitate", chiar dacă nu ştie cu claritate ce înseamnă „om de calitate". Aceasta este cu atât mai adevărat, cu cât omul nu poate fi redus doar la corporalitate, ci reprezintă o unire dintre trup şi suflet. De aici rezultă că, deşi e posibil a oferi anumite standarde pentru a evalua anumite aspecte ale ființei umane, ele nu pot totuşi oferi o judecată axiologică asupra persoanei umane.

Rapida dezvoltare a medicinii, suprapusă peste spiritul secularizat şi dorința de perfecțiune a omului contemporan, au făcut tot mai actuală

tema consolidării umane, temă care constituie subiectul cărții pe care Editura „Sapientia” o prezintă acum cititorilor.

Cartea, care reprezintă teza de doctorat susținută de Andrei-Claudiu Hrişman la Facultatea de Bioetică din cadrul Ateneului Pontifical *Regina Angelorum*, debutează cu o Introducere a autorului, în care sunt trasate liniile directoare şi schema lucrării. Studiul continuă cu analizarea aprofundată a tematicii, structurată în trei părți, împărțite, la rândul lor, în nouă capitole. Partea I, *Antropologia, medicina e tecnologia*, analizează conceptul de corporalitate, prezentând mai întâi antropologia trupului uman (capitolul I), medicina şi ființa umană (capitolul al II-lea), tehnica, biotehnologiile şi ființa umană (capitolul III). Necesitatea acestei părți reiese din faptul că percepția noastră despre trupul uman joacă un rol fundamental în diversele poziții față de consolidarea umană.

Partea a II-a, *Le tecnologie del potenziamento umano*, după o prezentare generală a ceea ce este consolidarea umană (capitolul al IV-lea), identifică scopurile medicinii pentru a indica diferența dintre terapie şi consolidarea umană, ținând mereu cont de faptul că medicina şi tehnologia trebuie să colaboreze la binele integral al persoanei umane. Concret, în capitolul al V-lea autorul prezintă consolidarea umană a trupului cu două aspecte: chirurgia estetică şi implanturile, pentru ca în capitolul al VI-lea să treacă la consolidarea minții, iar în capitolul al VII-lea să vorbească despre modalitatea obținerii unui „copil dorit” cu toate implicațiile sale etice şi sociale.

Partea a III-a, *Implicazione etiche*, prezintă evaluarea morală a consolidării umane (capitolul al VIII-lea) şi legătura dintre consolidarea umană şi omul viitorului (capitolul al IX-lea), fiind trecute în revistă diversele poziții cu privire la consolidarea umană, cu descrierea curentelor „transumanism” şi „postumanism”, ambele teorii favorabile folosirii tehnologilor pentru depăşirea limitelor actuale ale persoanei umane.

După Concluzii la întreaga temă tratată, este inserată o vastă bibliografie, care confirmă seriozitatea cu care autorul s-a aplecat asupra temei studiate.

Lucrarea de față, prin subiectul analizat temeinic, reprezintă o mare provocare pentru omul contemporan, de aceea o recomandăm tuturor acelora care doresc să înțeleagă principiile bioetice ale consolidării umane, mai ales că despre acestea se vorbeşte tot mai mult, nemaifiind vorba de *science fiction*, ci de o realitate tot mai prezentă.

Petru Ciobanu

Ioan Mărtinaş – Gaspar Bachmeier, *Bine ai venit, Stăpâne!*, 92 p., 14x20.

Este o mare bucurie pentru orice dieceză orfană atunci când Marele Preot, Isus Cristos, prin vicarul său, papa de la Roma, ştergându-i lacrimile, îi dă un nou păstor, un nou episcop, un nou părinte, unui nou mire care, păstorind-o şi conducând-o la ape de odihnă (cf. *Ps* 23,2), împărtăşeşte toate bucuriile şi speranțele, grijile şi tristețile acelora cărora a fost chemat să le fie părinte şi păstor.

La 27 septembrie 1944, departe de iubita dieceză şi de poporul credincios din Moldova, murea primul episcop indigen al Ieşilor, PS Mihai Robu. Trecerea la Tatăl a episcopului Robu venea într-un moment destul de dificil pentru întreaga Moldovă. Erau încă sângerânde rănile provocate de tunurile şi mitralierele celui de-al Doilea Război Mondial. La aceasta se adăugau norii grei ai ciumei roşii care începea să-şi facă simțită aversiunea față de credința catolicilor din România.

În acele condiții, Sfântul Părinte Papa Pius al XII-lea îl numeşte pe PS Marcu Glaser, episcop titular de Cezaropolis, ca administrator apostolic al Diecezei de Iaşi, aşteptând timpuri mai propice şi mai pline de speranță pentru numirea unui episcop titular de Iaşi.

Se părea că astfel de timpuri au venit în anul 1947, când acelaşi pontif roman îl numeşte pe Mons. Anton Durcovici, vicarul general al Arhidiecezei de Bucureşti, episcop de Iaşi. Numirea poartă data de 30 octombrie 1947, consacrarea episcopală având loc la 5 aprilie 1948, în solemnitatea Bunei-Vestiri, în catedrala din Bucureşti, episcop consacrator fiind PS Gerald Patrick O'Hara, nunțiul apostolic în România, episcopii co-consacratori fiind ÎPS Alexandru Th. Cisar, arhiepiscop de Bucureşti, şi PS Marcu Glaser. Intronizarea ca episcop de Iaşi a avut loc la 14 aprilie 1948, în solemnitatea sfântului Iosif.

Pentru a marca marea bucurie a numirii, consacrării şi intronizării PS Anton Durcovici, preoții Ioan Mărtinaş şi Gaspar Bachmeier au editat în anul 1948 o carte ce cuprinde acte, cuvântări şi însemnări omagiale la consacrarea şi înscăunarea Excelenței Sale Mons. Dr. Anton Durcovici ca episcop de Iaşi. Titlul cărții, unul sugestiv – „Bine ai venit, Stăpâne!" – exprimă bucuria cu care Dieceza de Iaşi îşi primeşte păstorul.

„Să ținem în mare cinste pe episcopi, dar să ne fie teamă de muncile lor". Cu aceste cuvinte ale lui Prosper din Aquitania se deschide cartea la care ne referim. În „Cuvânt înainte", cei doi editori trasează profilul slujirii episcopale, recurgând la Sfânta Scriptură şi la sfinții părinți ai Bisericii. Sintetizând, spunem şi noi cu editorii că episcopul „este un nou apostol trimis pe lume, o piatră de temelie a unei dieceze, piatră miliară în istoria

bisericească, punct de razim al bătăliilor spirituale, proptea puternică a credinței creştine, stâlp pe care se sprijineşte clădirea spirituală a Bisericii lui Hristos”.

Anunțul numirii Mons. Anton Durcovici ca episcop de Iaşi a fost făcut de către administratorul apostolic Marcu Glaser prin circulara din 27 noiembrie 1947. După ce evocă amintirea episcopului Mihai Robu şi menționează slujirea sa ca administrator apostolic al Diecezei de Iaşi, el anunță marea bucurie a numirii unui nou episcop de Iaşi, a cărui biografie o prezintă pe scurt.

Urmează apoi două bule pontificale emise de Papa Pius al XII-lea. Prima este bula de numire a „iubitului Fiu Anton Durcovici” ca episcop de Iaşi, a doua fiind bula adresată clerului şi credincioşilor Diecezei de Iaşi prin care se anunță alegerea lui Anton Durcovici ca păstor al Episcopiei de Iaşi. Ambele bule poartă data de 30 octombrie 1947. Ca un crescendo, după publicarea documentelor papale, editorii cărții prezintă „Impresii cu ocazia consacrării”, secțiune în care este descrisă ceremonia de consacrare ca episcop a Mons. Anton Durcovici, ceremonie care a avut loc la 5 aprilie, „zi senină de primăvară, aducătoare de bucurie şi nădejdi”.

Este prezentată întreaga ceremonie de consacrare, de la pornirea procesiunii din palatul mitropolitan în care „smeritul ales al Domnului... păşea încet, cu capul plecat, pătruns negreşit de greutatea sarcinei ce urma să i se aşeze pe umeri”, până la binecuvântarea solemnă de la altar dată de episcopul consacrator. În final găsim o listă de personalități religioase şi laice care au participat la eveniment.

Ceremonia de la catedrala din Bucureşti a continuat cu o recepție la Nunțiatura Apostolică. În cadrul acestei recepții au luat cuvântul Excelența Sa Nunțiul O’Hara, Î.P.S. Alexandru Th. Cisar, arhiepiscopul Bucureştilor, P.S.S. Mons. Marcu Glaser, administrator apostolic al Diecezei de Iaşi, P.S.S. Mons. Dr. Ioan Suciu, episcop locotenent mitropolitan al Blajului, P.C.S. Anton Bişoc, ministrul provincial al franciscanilor din Moldova. Discursurile acestor personalități bisericeşti sunt prezentate în rezumat. „Tuturor le răspunde noul episcop P.S.S. Mons. Dr. Anton Durcovici”.

„Înscăunarea noului episcop de Iaşi” este următorul eveniment pe care-l aduc în fața cititorilor pr. Ioan Mărtinaş şi pr. Gaspar Bachmeier. Şi ceremonia înscăunării este prezentă cu lux de amănunte.

Pentru a oferi o descriere mai amplă, editorii încep prin a prezenta sosirea la Iaşi a noului episcop, cu trenul de la Bucureşti, în dimineața zilei de 13 aprilie 1948, întâmpinat fiind la gară de Mons. Marcu Glaser, preoții de la catedrală şi seminar şi seminariştii ieşeni. Edificantă este imaginea oferită: aceea a unei nunți tainice şi mistice dintre Biserică şi episcop, un „alter Christus”. În seara aceleeaşi zile, în cadrul unei adunări a consilierilor

diecezani, Mons. Anton Durcovici prezintă bulele de numire şi de înştiinţare a clerului şi credincioşilor, urmând ca a doua zi, la 14 aprilie, să aibă loc ceremonia de înscăunare a noului episcop de Iaşi, „zi istorică pentru Biserica Catolică din Moldova; zi senină de primăvară, cu soare luminos, cu pomi înfloriţi, cu miros de flori şi nădejdi de belşug, progres şi vieaţă nouă". Ceremonia, începută la ora nouă, este descrisă pe larg, evidenţiate fiind mai ales momentele cele mai importante. Merită menţionate discursurile P.S.S. Mons. Dr. Marcu Glaser, al canonicului Gheorghe A. Horvath în numele arhiepiscopului de Bucureşti, al părintelui Wilhelm Clofanda, în numele clerului diecezan, al părintelui Alois Herciu, în numele provincialului şi a provinciei franciscane, pentru ca, după înmânarea cheilor catedralei, să ia cuvântul PS Anton Durcovici care accentuează valoarea de slujire a misiunii sale episcopale. Omilia a fost ţinută de Pr. Ioan Mărtinaş, care evidenţiază „vrednicia şi îndatoririle episcopului".

După ceremonie a urmat „Prezentarea felicitărilor în faţa palatului episcopal", când episcopul nou înscăunat la Iaşi a fost felicitat de poporul credincios. În numele populaţiei catolice ieşene a luat cuvântul colonelul Ştefan Siclodi, în numele coloniei italiene felicitările au fost prezentate de profesorul Grilla, din partea credincioşilor polonezi PS Anton Durcovici a fost felicitat de Vladimir Svijevski, iar din partea mamelor creştine din Iaşi noul păstor a fost felicitat de doamna consilier Paşnicu. Şi studenţimea catolică i-a spus episcopului Durcovici „Bine ai venit!" prin studentul în medicină Anton Bertalan. La sfârşit, tuturor le-a mulţumit noul mire al Bisericii Catolice din Moldova. Sărbătoarea a continuat cu „Agapa frăţească", ce a fost „caracterizată de intimitate şi veselie". Şi aici s-au făcut auzite o serie de locuţiuni, întrucât „buna dispoziţie şi bucuria întâlnirii a transformat în oratori aproape jumătate din participanţi". Şi-au arătat iscusinţa oratorică, rând pe rând Pr. Gheorghe Peţ, paroh de Butea, canonicul Gheorghe Horvath, paroh de Bărăţia, canonicul Gustav Müller, paroh de Popeşti (Bucureşti), Pr. Felix Rafaelli, paroh de Horleşti, Pr. Mihai Demeter, paroh de Buruieneşti, Pr. Gheorghe Patraşcu, paroh de Luizi-Călugăra etc. Şi de această dată, cu cuvinte înălţătoare, tuturor le mulţumeşte episcopul Anton Durcovici. Frumuseţea zilei a fost întipărită pe fotografii, pe care cartea le prezintă cititorilor.

Frumoase omagii aduse PS Anton Durcovici sunt două poezii strecurate în paginile cărţii: una scrisă de parohul de Buruieneşti, Pr. Mihai Demetrescu OMC, alta de studentul teolog Petru Ciobanu.

De o mare importanţă este pastorala episcopului de Iaşi Anton Durcovici, care poartă data de 14 aprilie 1948, dată la care în acel an Biserica Catolică îl celebra pe sfântul Iosif, patronul Bisericii universale. În această primă scrisoare adresată turmei sale, noul episcop evidenţiază figura Mielului lui

Dumnezeu, prezent şi pe stema sa episcopală, şi aduce la cunoştinţă poporului credincios versetul scripturistic ales drept motto de către noul episcop de Iaşi: Fericit poporul al cărui Dumnezeu este Domnul (*Ps* 143,15).

Cartea se încheie cu o „Scurtă privire istorică asupra catolicismului şi episcopiilor catolice din Moldova” şi cu câteva informaţii „Din vieața noului episcop de Iaşi”.

Ediţia retipărită, apărută acum la Editura „Sapientia” reprezintă omagiul nostru la cei 125 de ani de la naşterea PS Anton Durcovici. Faţă de ediţia originală a cărţii „Bine ai venit, Stăpâne!” i-a fost adăugat, prin bunăvoinţa PS Petru Gherghel, o reevocare a figurii de păstor a episcopului Anton Durcovici într-o „Binecuvântată aducere aminte”.

Este o onoare şi o bucurie pentru Editura „Sapientia” de a readuce în faţa credincioşilor catolici din România cartea „Bine ai venit, Stăpâne!”, ca un prinos de mulţumire lui Dumnezeu atotputernicul pentru păstorul şi părintele Anton Durcovici, în speranţa că în curând, prin bunăvoinţa lui Cristos şi mijlocirea sfintei Fecioare Maria, acest vrednic episcop şi mire al Bisericii Catolice din Moldova va fi ridicat la cinstea altarelor.

Pr. dr. Ştefan Lupu & Petru Ciobanu

Claudiu Dumea, *Bucură-te, Marie*, 76 p., 14x20, ISBN 978-606-578-098-9.

În situaţia, din ce în ce mai dominantă, a desacralizării lumii contemporane, imperativul re-evanghelizării, accentuat atât de mult de fericitul Papă Ioan Paul al II-lea şi de Papa Benedict al XVI-lea, se impune numaidecât. Fără îndoială, şoaptele şi îndemnurile Duhului Sfânt sunt realităţi prezente în Biserica creştină, în diferite feluri.

Una dintre iniţiativele care să conducă la o trăire mai adâncă a mesajului evanghelic în zilele noastre ar putea fi, fără îndoială, conştientizarea creştinilor despre importanţa devoţiunii faţă de sfânta Fecioară Maria. Sfântul German (634-733), patriarh de Constantinopol, pe care nu demult l-am sărbătorit (28 mai), scria în acest sens: „Precum respiraţia este semn că cineva nu este mort, ci se mai află încă în viaţă, tot aşa şi cinstirea Maicii Domnului este un veritabil semn că cineva nu este mort sufleteşte, ci trăieşte o viaţă supranaturală”.

Acelaşi lucru doreşte să ni-l transmită şi părintele Claudiu Dumea, prin cartea „Bucură-te, Marie”, pe care o prezentăm cititorilor noştri. Autorul, luând fiecare articol al acestei frumoase rugăciuni şi explicându-l, doreşte să scoată în evidenţă atât frumuseţea şi eficacitatea ei, cât şi importanţa veneraţiei faţă de sfânta Fecioară, mai ales prin recitarea acestei rugăciune.

Rugăciunea „Bucură-te, Marie” are două părţi. Prima parte, de origine biblică, cuprinde un dublu salut, relatat de evanghelistul Luca: salutul îngerului Gabriel – „Bucură-te, cea plină de har, Domnul este cu tine” (*Lc* 1,28), şi salutul Elisabetei – „Binecuvântată eşti tu între femei şi binecuvântat este rodul trupului tău” (*Lc* 1,42). A doua parte a fost adăugată mai târziu, mai exact, la Conciliul din Efes (431), care a confirmat, împotriva lui Nestoriu, faptul că Fecioara Maria este Mama lui Dumnezeu (dogma *Theotokos*).

Lucrarea se deschide cu un capitol intitulat „Numele Mariei”, în care autorul prezintă câteva date generale legate de această rugăciune (structura ei, diferitele formulări în decursul istoriei etc.), şi câteva date legate de originea numelui Maria. Cele 7 articole expuse de autor se prezintă sub forma unor meditaţii sau reflecţii pe această temă, care includ atât aspecte istorice sau lingvistice (explicarea etimologică a unor termeni), cât şi aspecte spirituale.

Recomandăm aceste frumoase reflecţii tuturor celor care vor să aprofundeze această rugăciune mariană, precum şi celor care respectă, venerează, îndrăgesc numele Mariei, nume care, după părerea multor teologi, are o energie, o forţă supranaturală atunci când este rostit cu dragoste şi pietate în rugăciune.

Laurenţiu Turbuc

Editura „Sapientia”: Lansarea şi distribuirea primei traduceri romano-catolice a Bibliei în limba română.

Vineri, 28 iunie 2013, începând cu ora 9.00, a avut loc, în Aula Magna a Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi, lansarea oficială a Bibliei, tradusă în limba română după textele originale de pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Patraşcu. Evenimentul va avea loc în prezenţa PS Petru Gherghel, episcop de Iaşi, iniţiatorul acestui proiect, a PS Aurel Percă, episcop auxiliar de Iaşi, a ÎPS Ioan Robu, arhiepiscop mitropolit de Bucureşti şi preşedintele Conferinţei Episcopilor Catolici din România, a comunităţii academice din cadrul Institutului Romano-Catolic din Iaşi, a preoţilor şi credincioşilor din Iaşi, precum şi a altor invitaţi, între care îi remarcăm pe prof. Luca Mazzinghi, preşedintele Asociaţiei Biblice Italiene şi profesor la Institutul Biblic Pontifical din Roma, Giuseppe Pulcinelli, profesor la Universitatea Pontificală Lateran din Roma, şi Marco Settembrini, profesor la Facultatea Teologică din Emilia-Romagna, Bologna.

Acest eveniment este un moment istoric, deoarece este prima traducere integrală a Bibliei care s-a realizat în cadrul Bisericii Romano-Catolice din România. Este semnificativ să remarcăm că acest eveniment are loc în Anul Credinţei, an pe care Papa Benedict al XVI-lea ne-a îndemnat să-l

parcurgem în compania a trei prieteni: *Sfânta Scriptură*, *Documentele Conciliului Vatican II* şi *Catehismul Bisericii Catolice*. Dacă ultimele două documente erau deja la dispoziția credincioşilor catolici din România, de acum înainte se vor putea bucura şi de compania primului prieten, Biblia.

Calitățile care recomandă lectura Sfintei Scripturi în prezenta traducere sunt, în primul rând, claritatea şi actualitatea limbajului, precum şi faptul că traducerea este făcută după textele originale ale Bibliei. De asemenea, de un real folos pentru înțelegerea textului sacru sunt introducerile generale şi particulare la fiecare carte a Bibliei, notele explicative puse la subsolul paginii, referințele biblice şi anexele de la sfârşitul Bibliei (Glosar, Unități de măsură, Calendarul în Vechiul Testament, Cronologie, Tabel sinoptic al evangheliilor, Indice liturgic de lecturi, Hărți, Imagini).

Prima ediție a acestei traduceri a Bibliei, care apare la Editura „Sapientia" a Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi, este tipărită pe hârtie specială de 40 gr., în formatul 17x24 cm, are 3120 pagini, tipărite în două culori (roşu şi negru), este cusută şi legată cu coperte cartonate.

După lansarea oficială de la Iaşi, Departamentul de Cercetare Biblică împreună cu Editura „Sapientia" vor organiza prezentarea Bibliei în diferite comunități catolice din România. Primele care s-au înscris sunt Parohia Romano-Catolică „Sfinții Petru şi Paul" din Bacău (30 iunie), Parohia Romano-Catolică „Sfânta Tereza" din Roman (30 iunie), Parohia „Sfântul Iosif" din Baia Mare (14 iulie), Parohia „Sfântul Nicolae" din Baia Mare (16 iulie). Scopul acestor prezentări este acela a face cunoscut cuvântul lui Dumnezeu, având la inimă convingerea sfântului Ieronim, traducătorul Bibliei în limba latină (Vulgata): *Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est!* (Necunoaşterea Scripturilor înseamnă necunoaşterea lui Cristos).

Pr. dr. Ştefan Lupu

Daniel Iacobuț, *Dalla sinassi eucaristica alla Chiesa-comunione: liturgia ed ecclesiologia in Jean-Marie Roger Tillard*, 500 p., 17x24, ISBN 978-606-578-096-5.

Studiul părintelui Daniel Iacobuț *Dalla sinassi eucaristica alla Chiesa-comunione: liturgia ed ecclesiologia in Jean-Marie Roger Tillard* (De la sinaxa euharistică la Biserica – comuniune. Liturgia şi ecleziologia în Jean-Marie Roger Tillard) constituie o interesantă încercare de a explicita raportul dintre liturgie şi ecleziologie. Aceasta este realizată îndeosebi prin reliefarea operei unuia dintre cei mai originali teologi ai secolului al XX-lea drept un proiect ecleziologic-liturgic. Expert conciliar în tinerețea sa, Jean Marie-Roger Tillard (1927-2000) a trăit reforma liturgică şi ca protagonist al ei, mai ales în calitatea de membru consilier la *Consilium ad exequendam*

constitutionem de Sacra Liturgia, iar apoi, redactând, împreună cu Cipriano Vagaggini, partea doctrinală a Instrucțiunii *Eucharisticum Mysterium*. În experiența conciliară își are izvorul și angajarea sa ecumenică, angajare care l-a condus să fie membru al Comisiei „Credință și constituție" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, precum și consilier al Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creștinilor. În această ultimă calitate a colaborat la redactarea scrisorii enciclice *Ut Unum Sint* a Papei Ioan Paul al II-lea. De asemenea, a colaborat, la nivelul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la redactarea Documentului de la Lima: *Botez, Euharistie, Minister*, iar la nivelul dialogului teologic catolic-ortodox, la Documentul de la München.

Cartea prezintă aventura intelectuală a teologului dominican plecând de la mișcările inovatoare ale secolului al XX-lea, înainte de toate de la mișcarea liturgică, de la școala dominicanilor *Le Saulchoir* ce l-a avut ca student, și ajungând la relația sa cu teologii protestanți și ortodocși, cu care interacționează în anii maturității sale. Mai ales însă este subliniată atenția sa față de Euharistie, adevărat fir roșu și principiu germinal al importantei sale ecleziologii de comuniune. Este evidențiată mai ales relevanța actului liturgic, a experienței liturgice, a sinaxei euharistice în elaborarea acestei concepții despre Biserică, ce se concretizează în cele din urmă într-o robustă monografie dedicată Bisericii locale. Tillard elaborează propunerea sa plecând de la sinaxa euharistică, situându-se astfel în afara frecventei tendințe de a lăsa știința liturgică în afara teologiei în sens strict.

Începând de la primul studiu „Euharistia, Paștele Bisericii" și până la ultimul, „Biserica locală", actul liturgic, mărturia liturgică, percepută drept expresie a tradiției vii a Bisericii, permite teologului francez de a proiecta o ecleziologie neutopică, capabilă să răspundă tuturor provocărilor Conciliului al II-lea din Vatican și dezvoltând categoria de comuniune, concepută ca intrinsecă și fondantă actului eclezial. Euharistia construiește Biserica, arătându-i statutul comunional, anamnetic, epicletic, doxologic. Euharistia manifestă Biserica prin dinamismul cristico-pneumatic al darurilor și al slujirilor în unitatea poporului preoțesc și în însăși articularea sa. Euharistia este epifania Bisericii ce se dezvăluie în cea mai mare măsură în adunarea liturgică prezidată de episcopul Bisericii locale. Este extrem de sugestiv în cadrul desfășurării capitolelor dipticul „Perspectiva eclezială a Euharistiei" – „Perspectiva euharistică a Bisericii". Primul are o evidentă conotație liturgică, dezvoltând în mod explicit sacramentalitatea Bisericii plecând de la Euharistie. Cel de-al doilea se deschide la chestiunile proiectului ecleziologic mai ales în ceea ce privește raportul Biserica locală – Biserica universală. Concluzia apoi nu se configurează ca o sinteză a ceea ce a fost afirmat în prealabil, ci, mai curând, se prezintă ca un capitol în sine care adaugă ulterioare elemente necesare înțelegerii operei lui Tillard.

Opera merită aşadar să fie primită cu simpatie intelectuală, cu certitudinea că autorul ne va mai oferi şi alte chei de lectură ale raportului dintre liturgie şi ecleziologie.

Cettina Militello

Atanasiu de Alexandria, *Împotriva păgânilor* şi *Despre Întruparea Cuvântului*, 192 p., 17x24, ISBN 978-606-578-083-5.

Prin natura sa de ființă rațională, omul îşi pune deseori întrebări. Acestea pot fi oneste sau răutăcioase, cu bună credință sau doar batjocoritoare. Atitudinea omului contemporan față de Dumnezeu s-a schimbat radical: dacă înainte de perioada modernă Dumnezeu era stăpânul suveran, transcendent şi măreț, unul în fața căruia omul trebuia să arate evlavie şi respect, această perspectivă a fost treptat abandonată. Omul a ajuns să pună la îndoială concepțiile clasice despre cine este Dumnezeu, de ce (şi dacă) a creat lumea, să-l îndepărteze din lumea lui cotidiană, sau, mai rău, să-l trateze cu superioritate. Bineînțeles că încă de la întemeierea creştinismului au existat numeroşi critici şi sceptici. Însă, ca şi în zilele noastre, creştinii nu au stat nepăsători, ci au înțeles că este de datoria lor să apere adevărul pe care l-au primit în dar.

Tocmai în acest context se situează şi marele episcop de Alexandria, sfântul Atanasiu (297-373), care, odată ajuns episcop, şi-a dedicat întreaga viață luptei împotriva ereziilor vremii (de exemplu, împotriva arienilor care negau divinitatea Cuvântului întrupat). Scrie, aşadar în acest sens, două opere, sub forma unor apologii: *Împotriva păgânilor* (*Contra Gentes*) şi *Despre Întruparea Cuvântului* (*De Incarnatione*), pe care le prezentăm cititorilor noştri într-un singur volum. Traducerea în limba română a fost realizată de pr. dr. Lucian Dîncă.

Chiar dacă unii au afirmat că aceste două opere sunt independente una de cealaltă, după o succintă analiză a acestora reiese că există o incontestabilă unitate, atât din punct de vedere teologic, cât şi al inspirației filozofice comune. Ba mai mult, încă din primele cuvinte, a doua operă, *Despre Întruparea Cuvântului*, se prezintă ca fiind partea a doua a unicei opere: „În prima parte nu am analizat decât un aspect al acestei materii atât de abundente".

Lucrarea se deschide cu un bogat studiu introductiv realizat de părintele Dîncă. Acest studiu, după ce prezintă câteva date biografice ale autorului şi câteva elemente legate de data şi destinatarul operei, trasează principalele linii teologice ale celor două apologii, cu scopul de a facilita lectura cititorului.

Prima secțiune, *Împotriva păgânilor* (împărțită la rândul ei în două mari părți), începe printr-o sumară prezentare a istoriei originii idolatriei

şi politeismului, prin care Atanasiu doreşte să evidenţieze aspectele cele mai importante, uşor observabile, ale tradiţiilor păgâne (divinizarea elementelor cosmice – soarele, luna, stele – şi a împăraţilor cărora le sunt oferite sacrificii ca unor zei). Apoi, autorul aduce argumente pentru combaterea idolatriei, având ca principal ţel, nu atât condamnarea păgânilor şi a idolatrilor, cât mai ales dorinţa de a-i conduce pe aceştia la cunoaşterea adevăratului Dumnezeu, unic şi creator a toate.

A doua secţiune, *Despre Întruparea Cuvântului*, este o prelungire logică a celei dintâi. Totuşi, caracterul ei literar este cu totul diferit. Aici, sfântul Atanasiu nu mai simte nevoia să justifice credinţa sa în Dumnezeul unic în faţa politeismului grecilor, ci contemplă misterul Cuvântului lui Dumnezeu şi al manifestării sale printre noi din iubire faţă de oameni. Astfel, el ne oferă o bogată teologie a întrupării, teologie care va marca profund generaţiile viitoare.

Cititorul, ajutat de studiul introductiv, dar şi de notele explicative oferite de traducător de-a lungul textului, poate întreprinde lectura acestei duble apologii pentru a descoperi originalitatea, măiestria fără precedent a gândirii sfântului Atanasiu de Alexandria despre misterul central al credinţei creştine – întruparea şi manifestarea lui Dumnezeu în istoria omului. Opera poate fi de folos atât teologilor, cât şi celor care se confruntă cu multiplele provocări ale oamenilor de ştiinţă, ale relativismului, ale criticii înalte a Scripturii, aceasta fiind ca un ghid de apărare.

Laurenţiu Turbuc

Papa Paul al VI-lea, *Scrisoarea enciclică „Sacerdotalis caelibatus" despre celibatul preoţesc*, 68 p., 14x20, ISBN 978-606-578-107-8.

Sfaturile evanghelice sunt propuse oricărui ucenic al lui Cristos. Perfecţiunea iubirii la care sunt chemaţi toţi creştinii comportă pentru cei care-şi asumă în mod liber chemarea la viaţa consacrată obligaţia de a practica curăţia în celibat pentru împărăţia lui Dumnezeu, sărăcia şi ascultarea. Profesiunea acestor sfaturi într-o viaţă stabilă recunoscută de Biserică este ceea ce caracterizează viaţa consacrată lui Dumnezeu.

Anii '60 aduceau cu sine o serie de profunde transformări de mentalitate, dominate de un spirit de revoltă şi nesupunere faţă de aceste vechi tradiţii şi valori. Cea mai expusă acestor transformări era generaţia tânără, care se vedea pe sine ca „locomotiva" schimbărilor în societate. Ea cerea o reînnoire profundă nu doar a societăţii laice, ci şi a Bisericii Catolice.

Domeniul cel mai vulnerabil faţă de acest avânt reînnoitor a fost tocmai unul dintre pilonii fundamentali ai vieţii consacrate, şi anume, celibatul preoţesc. Această criză venea pe fondul revoluţiei sexuale care a cuprins

aproape întreg Occidentul şi care şi-a atins punctul culminant în perioada anilor ‘60.

Pornind de la această situaţie critică şi, în acelaşi timp, dureroasă pentru Biserica Catolică, la 24 iunie 1967, Papa Paul al VI-lea (1963-1978) a emis enciclica *Sacerdotalis caelibatus*, pe care o prezentăm acum cititorilor noştri, graţie traducerii realizate de studentul teolog Petru Ciobanu.

Papa, prin această enciclică, apără instituția celibatului preoțesc, o instituție caracteristică Bisericii Romano-Catolice, o comoară prețioasă păzită de secole, şi, în acelaşi timp, doreşte să repună în lumină, în termeni adaptați mentalității contemporane, motivele profunde ale celibatului sacru.

După ce enunță obiecţiile aduse împotriva celibatului, Papa trece, în partea întâi a enciclicei, la analiza motivaţiilor spirituale, istorice şi axiologice ale celibatului sacru. Motivațiile de ordin spiritual sunt indicate în corelație cu semnificațiile cristologică (fecioria lui Cristos pe parcursul întregii sale vieți pământeşti), ecleziologică (fecioria consacrată a slujitorilor sacri este imaginea iubirii feciorelnice a lui Cristos pentru Biserică) şi escatologică a celibatului (acest dar al castității pentru împărăția cerurilor constituie un semn deosebit al bunurilor cereşti). Argumentul de ordin istoric, conform suveranului pontif, îl reprezintă cei două mii de ani de existență a Bisericii (de-a lungul istoriei această instituție a celibatului a fost răspândită şi apărată de numeroşi sfinți părinți sau pontifi). Şi, în sfârşit, argumentele axiologice scot în evidență faptul că celibatul nu este o piedică în calea maturizării persoanei, dimpotrivă, exercitat după exemplul lui Cristos „lărgeşte la infinit orizontul preotului, îl aprofundează şi îi dilată conştiința responsabilității – indiciu al maturității persoanei”.

În partea a doua a enciclicei, Paul al VI-lea vine cu unele indicații de ordin practic care l-ar putea ajuta pe preot în respectarea celibatului. În primul rând, menționează formarea preoțească corespunzătoare, care îl va ajuta pe candidatul la ordinele sacre să respecte votul curăției. În acest scop, Papa propune, în primul rând, asumarea conştientă a alegerii făcute, îndepărtarea subiecților inapți din punct de vedere psihofiziologic şi moral, asceza, perioada de probă în care să fie pusă la încercare dovada maturizării umane şi spirituale a candidatului etc.

Dar odată primite ordinele sacre, preotul nu trebuie să considere că preoția îl pune la adăpost de orice tentație sau pericol, ci castitatea presupune o luptă continuă, zilnică, iar rugăciunea, meditația etc., nu numai că îl pot ajuta, ci îi sunt chiar necesare în consolidarea şi menținerea acestei stări.

Enciclica se încheie cu invitația papei de a apela la mijlocirea Maicii lui Cristos şi a Bisericii, căci în ea „poporul lui Dumnezeu admiră şi venerează figura şi modelul Bisericii lui Cristos... Fecioară şi Mamă, Maria ajută Biserica,

numită şi ea fecioară şi mamă, să se glorifice mereu cu umilinţă prin fidelitatea preoţilor ei faţă de fecioria sacră, să înflorească şi să fie apreciată”.

Chiar dacă de la emiterea enciclicei au trecut mai bine de patru decenii, ea îşi păstrează încă actualitatea, valoarea, importanţa, fiind un manual nu doar pentru toţi cei care doresc să se angajeze pe drumul preoţiei, ci şi pentru formatori, preoţi, episcopi, ca şi pentru întregul popor al lui Dumnezeu. Ne exprimăm speranţa că lectura acestei scrisori enciclice a Papei Paul al VI-lea îi va ajuta pe mulţi să înţeleagă adevărata şi profunda valoare a celibatului şi le va oferi motivele pentru a-l alege, urma şi păzi.

Laurenţiu Turbuc

Fergus Kerr, *Pe urmele lui Toma de Aquino. Variante ale tomismului*, 408 p., 14x21, ISBN 978-606-578-101-6.

În anul 1322, atunci când a fost canonizat Toma de Aquino, opera sa, în pofida multor detractări, îşi căpătase faima de lucrare de referinţă pentru studiile teologice, fapt confirmat şi de spusele papei care l-a canonizat – Ioan al XXII-lea – că fiecare cuvânt din vasta operă tomistă este o minune. La şase secole de la acest eveniment, Papa Pius al XI-lea, în enciclica *Studiorum ducem* (1923), îi îndemna pe creştini „să meargă la Toma – *ite ad Thomam*”, confirmând prin aceasta locul privilegiat ocupat de studiile tomiste – renăscute prin enciclica *Aeterni Patris* (1879) a Papei Leon al XIII-lea – în cadrul şcolilor catolice.

Mergând mai departe, dominicanul scoţian Fergus Kerr, prin cartea pe care acum Editura „Sapientia” o propune publicului cititor, ne îndeamnă să mergem „Pe urmele lui Toma de Aquino”. Apariţia acestei noi cărţi despre Doctorul angelic este posibilă ca urmare a muncii de traducere depuse de Alex Moldovan, traducere coordonată de către pr. prof. dr. Wilhelm Dancă.

S-ar putea obiecta că nu mai este nimic de spus despre acest mare doctor al Bisericii şi despre opera sa. Cartea lui Ferr însă contrazice acest punct de vedere. Şi pe bună dreptate.

Ca un bun cercetător, după ce în Prefaţă autorul prezintă itinerariul propriu de formare filosofică şi teologică, în Capitolul 1 schiţează biografia lui Toma, evidenţiind conflictele care îi marchează opera. În Capitolul 2 discută despre cum punctul de vedere al lui Toma despre sine şi perspectiva sa asupra cunoaşterii au jucat un rol important, şi poate ar trebui s-o mai facă, în încercările filosofice de depăşire a moştenirii carteziene a solipsismului şi scepticismului din filosofia modernă. În capitolele 3 şi 4, care privesc teologia naturală, schiţează preliminariile ce trebuie luate în considerare, unele dintre ele aruncând o lumină mai puţin standard asupra subiectului. Capitolul 5 tratează despre problema existenţei sau a „fiinţei” –

în treacăt în tradiția de limbă engleză şi pe larg în context postheideggerian. Capitolul 6 prezintă puncte de vedere contradictorii asupra teoriei tomiste a legii naturale. În Capitolul 7 Fergus Kerr pune în discuție etica teologică a lui Toma; în Capitolul 8 – marea dispută despre natură şi har; iar în Capitolul 9 – conceptul său de sfințire ca îndumnezeire a creaturii. În următoarele două capitole – 10 şi 11 – scoate în evidență spusele lui Toma din *Summa Theologiae*, întâi despre Cristos, apoi despre Dumnezeu, cu speranța că, inadecvată ca orice cristologie care premerge studiile biblice moderne, cea a lui Toma nu este atât de aridă pe cât se presupune adesea; şi cu speranța că, indiferent de concluzia la care se ajunge, Dumnezeul lui Toma, departe de a constitui entitatea statică a teismului clasic, e îndeajuns de „dinamic" pentru a putea fi descris, în primul rând, prin intermediul verbelor. În Concluzie sugerează că, în timp ce interpretările diverse până la ireductibil asupra lui Toma reflectă presupoziții filosofice şi confesionale adesea radical diferite ale cititorilor, gândirea lui oscilează într-atât între originalitate şi tradiție, încât o singură perspectivă asupra lui nu va putea fi considerată vreodată definitivă. Pentru a facilita munca de cercetare a celor ce vor recurge la cartea de față, la sfârşitul ei, după o Bibliografie selectivă, este inclus un indice de nume şi tematic.

Mărturisesc că lectura cărții mi-a lăsat un gust plăcut, limbajul folosit de autor nefiind unul pur academic, fiind accesibil şi celor ce doresc să facă primul pas în cunoaşterea vieții şi gândirii lui Toma de Aquino. Este şi acesta un argument în recomandarea lecturii acestei cărți, adresată în egală măsură filosofilor, teologilor, istoricilor, studenților, seminariştilor, tuturor credincioşilor.

Petru Ciobanu

Congregația pentru Doctrina Credinței, *Scrisoarea Recentiores episcoporum Synodi* şi Comisia Teologică Internațională, *Documentul Sine affirmatione despre câteva chestiuni actuale de escatologie*, 82 p., 14x20, ISBN 978-606-578-108-5.

Magisteriul Bisericii are misiunea de a interpreta în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis pe cale orală, a cărui autoritate se exercită în numele lui Isus Cristos, adică prin autoritatea episcopilor aflați în comuniune cu urmaşul sfântului Petru, episcopul Romei.

Mergând pe această linie, prezentăm astăzi cititorilor noştri două documente magisteriale importante, traduse în limba română de pr. dr. Eduard Ferenț: unul publicat de Congregația pentru Doctrina Credinței, Scrisoarea *Recentiores episcoporum Synodi*, adresată tuturor episcopilor membri ai conferințelor episcopale, despre chestiuni privitoare la escatologie; şi

altul elaborat de Comisia Teologică Internațională, Documentul *Sine affirmatione*, despre câteva chestiuni actuale de escatologie.

Scrisoarea *Recentiores episcoporum Synodi*, aprobată de fericitul Papă Ioan Paul al II-lea (1978-2005), la 17 mai 1979, chiar dacă este scurtă, atrage atenția asupra unei probleme foarte importante, şi anume, articolul din Simbolul apostolic care se referă la viața veşnică şi, în general, la realitățile care vor avea loc după moarte. Acest articol exprimă atât sfârşitul, cât şi scopul planului lui Dumnezeu: dacă nu există înviere, tot edificiul credinței se prăbuşeşte, după cu afirmă şi sfântul Paul (cf. *1Cor* 15).

Din nefericire, se constată o îndoială din ce în ce mai extinsă cu privire la acest adevăr de credință. Despre această îndoială şi, totodată, despre dificila misiune a celor care au datoria de a învăța şi de a garanta credința poporului lui Dumnezeu intenționează să trateze această scrisoare. După ce reaminteşte pe scurt învățătura Bisericii cu privire la realitățile care au loc după moartea creştinului, scrisoarea menționează aspectele principale ale responsabilității pastorale, cum ar fi: cateheza, reamintirea necontenită credincioşilor a doctrinei Bisericii, avertizarea credincioşilor cu privire la scrierile mai puțin sigure care ar putea dăuna credinței lor etc.

Documentul *Sine affirmatione*, aprobat de acelaşi Papă Ioan Paul al II-lea, la 16 noiembrie 1991, are aceeaşi temă principală ca şi scrisoarea *Recentiores episcoporum Synodi*, şi anume, speranța viitoarei noastre învieri, care are drept fundament învierea lui Cristos. Răspunsul creştin la neliniştile omului contemporan, ca şi ale omului din orice timp, îl are, aşadar pe Cristos înviat ca bază şi este conținut în speranța învierii glorioase a tuturor acelora care sunt ai lui Cristos.

După o scurtă introducere, în care este prezentată perplexitatea frecventă din zilele noastre în fața morții şi a existenței de după moarte, documentul tratează despre speranța creştină a învierii, din ce în ce mai zdruncinată, atât de influențele care pot fi considerate externe Bisericii, cât şi de existența unei anumite „penumbre teologice" (interpretări greşite ale dogmelor). Documentul este structurat în unsprezece capitole scurte, în care se evidențiază faptul că garanția realităților sperate este credința, dovada realităților care nu se văd. Credința este cea care susține speranța. Documentul se încheie cu o scurtă concluzie, în care este prezentată mărturia dată de liturgie în aceste chestiuni escatologice, deoarece credința Bisericii se manifestă în liturgie, fiind locul privilegiat pentru a o mărturisi.

Recomandăm aceste două documente tuturor celor care au anumite îndoieli cu privire la realitățile care vor urma după această viață, dar şi celor care au misiunea de a menține trează această speranță escatologică, găsind în aceste pagini ale magisteriului un ghid practic şi sistematic în acest sens.

Laurențiu Turbuc

COMISIA TEOLOGICĂ INTERNAȚIONALĂ, *În căutarea unei etici universale; o nouă privire asupra legii naturale*, 122 p., 14x20, ISBN 978-606-578-106-1.

Binele suprem al omului este acela care îi aduce deplina realizare. Este binele pe care el este chemat să-l înfăptuiască prin propria sa acțiune, fiind numit şi binele moral. Pentru a construi „omul bun”, este necesar să se țină cont de două lucruri: pe de o parte, conştiința, adică ghidul, judecătorul interior, care dirijează cu conştiinciozitate şi responsabilitate acțiunile ființei umane, iar, pe de altă parte, legea naturală, adică cea care se află la însăşi originea criteriilor pentru a determina ceea ce este bun sau rău pentru ființa umană, având rolul de arăta calitatea morală a acțiunilor, întrucât indică dacă acestea sunt în armonie sau nu cu scopul ultim.

În anul 2004, cardinalul Joseph Ratzinger, viitorul Papă Benedict al XVI-lea (2005-2013), a cerut Comisiei Teologice Internaționale să examineze căile unei mai mari pedagogii a acestei legi naturale. Teologii, după un studiu intens, oferă rodul muncii lor în documentul publicat cu titlul *În căutarea unei etici universale; o nouă privire asupra legii naturale*, pe care o prezentăm cititorilor noştri în limba română, grație traducerii realizate de pr. dr. Lucian Farcaş din originalul italian. Marea noutate a acestui document este că subliniază importanța binelui ca un „dat imediat al conştiinței”.

Documentul este împărțit în cinci capitole, precedate de o scurtă introducere şi de un scurt Cuvânt înainte. În acest cuvânt introductiv sunt trasate pe scurt articulațiile majore făcute de document, şi anume: „binele trebuie făcut” (primul precept al oricărei etici), apoi, preceptul moral este legat de o metafizică a ființei şi, în final, legea naturală este o lege deschisă, nu un cod închis.

Ideea legii morale cuprinde numeroase elemente care sunt comune marilor înțelepciuni religioase şi filosofice ale omenirii. În primul capitol, documentul începe, aşadar, prin evocarea acestor „convergențe” şi se încearcă să se arate că aceste mari înțelepciuni religioase şi filosofice dau mărturie despre existența unui fundament moral în mare parte comun. De asemenea, se reamintesc şi câteva puncte ale dezvoltării istorice ale ideii despre legea naturală, menționând, totodată, câteva interpretări moderne.

În capitolul al II-lea, „Perceperea valorilor morale comune”, documentul descrie cum, plecând de la realitățile concrete cele mai simple ale experienței morale, persoana umană percepe anumite bunuri morale fundamentale şi formulează, în consecință, preceptele legii naturale.

Capitolul al III-lea, „Fundamentele legii naturale”, trecând de la realitățile concrete cele mai simple ale experienței morale, persoana umană percepe anumite bunuri morale fundamentale şi formulează, în consecință, preceptele legii naturale.

Capitolul al III-lea, „Fundamentele legii naturale”, trecând de la experiența comună la teorie, aprofundează fundamentele filosofice, metafizice şi religioase ale legii naturale. Pentru a răspunde la anumite obiecții contemporane, se precizează rolul naturii în acțiunea personală şi se întreabă în privința posibilității naturii de a constitui o normă morală.

Capitolul al IV-lea, „Legea naturală şi cetatea”, explicitează rolul tipic de reglementare al preceptelor legii naturale în viața politică. Legea naturală este o expresie a rațiunii comune tuturor oamenilor şi poate fi prezentată în mod coerent şi adevărat planului filosofic.

În capitolul al V-lea, «Isus Cristos, împlinirea legii naturale», doctrina despre legea naturală îşi dobândeşte sensul său integral în interiorul istoriei mântuirii: trimis de Tatăl, Isus Cristos, prin Duhul Sfânt, este, de fapt, plinătatea oricărei legi. Legea nu poate fi străină de ordinea harului, întrucât aceasta din urmă, nu distruge natura, ci o vindecă, o întăreşte şi o duce spre deplina ei împlinire. Documentul se încheie cu o scurtă concluzie în care se reaccentuează necesitatea căutării pentru oameni a regulilor trăirii comune în dreptate şi în pace, adică necesitatea căutării unei etici universale.

Recomandăm acest document tuturor celor care vor să muncească pentru a promova înțelegerea, recunoaşterea reciprocă şi cooperarea paşnică între toate componentele familiei umane, dar şi celor care, având convingeri religioase şi filosofice diferite, vor să descopere patrimoniul moral comun, care formează baza întregului dialog.

Laurențiu Turbuc

Comisia Teologică Internațională, *Teologia astăzi: perspective, principii şi criterii*, 92 p., 14x20, ISBN 978-606-578-105-4.

A studia Sfânta Scriptură doar de dragul studiului şi a practica doar un fel de „scolastică protestantă” ar însemna să ne restrângem la un intelectualism sterp şi a nu face cinste tradiției gândirii creştine din secolele trecute, mai ales a marilor reformatori de după Conciliul Tridentin (1545-1563). Anii care au urmat Conciliului al II-lea din Vatican (1962-1965) au fost extrem de productivi pentru teologia catolică. În această perioadă s-au făcut auzite noi voci în teologie, în special cele ale laicilor şi ale femeilor; teologi din noi contexte culturale, mai ales din America Latină, Africa şi Asia; au apărut noi teme de reflecție, cum ar fi pacea, dreptatea, eliberarea, ecologia, bioetica etc.; teme vechi au fost tratate mai în profunzime datorită unei reînnoiri a studiilor biblice, liturgice, patristice şi medievale. Teologia catolică s-a străduit să urmeze calea deschisă de Conciliu, care a voit să-şi exprime „solidaritatea, respectul şi iubirea față de întreaga familie umană”.

Cu toate acestea, perioada respectivă, în ciuda avântului provocat de Conciliu, a cunoscut şi o anumită fragmentare a teologiei, aceasta confruntându-se cu provocarea de a-şi menține identitatea. Se pune problema de a şti ceea ce caracterizează teologia catolică şi ceea ce-i conferă, în formele sale multiple şi prin aceasta, o notă clară de identitate în relațiile sale cu lumea actuală.

Comisia Teologică Internațională a studiat deja diversele aspecte ale misiunii teologiei în documentele precedente, mai ales în „Unitatea credinței şi pluralismul teologic" (1972), „Magisteriul şi teologia" (1975) etc. Documentul de față, *Teologia astăzi: perspective, principii şi criterii*, tradus în limba română de pr. dr. Lucian Farcaş, încearcă să identifice trăsăturile comune distinctive ale teologiei catolice. El examinează perspectivele şi principiile de bază care sunt caracteristice pentru teologia catolică şi prezintă criteriile după care diverse şi multiple teologii pot fi recunoscute ca fiind în mod autentic catolice. De asemenea, tratează şi despre modul în care iau parte aceste diverse şi multiple teologii la misiunea Bisericii Catolice, care este aceea de a proclama vestea cea bună oamenilor din toate națiunile.

Documentul este structurat în trei capitole, precedate de o scurtă Notă preliminară şi de o Introducere, în care se prezintă contextul şi scopul apariției acestei „intervenții magisteriale". Capitolul I subliniază faptul că teologia este catolică în pluralitatea bogată a expresiilor sale, a actorilor săi, a ideilor şi a contextelor sale, fiind, prin urmare, o teologie care pleacă, la nivel fundamental, de la o ascultare atentă a cuvântului lui Dumnezeu. În Capitolul al II-lea se menționează o altă exigență a teologiei, aceea de a rămâne în comuniune, în interiorul Bisericii, aceasta fiind locul ei propriu şi obiectul cercetării ei. Capitolul al III-lea prezintă aspectele esențiale ale teologiei ca activitate umană rațională, aceasta având o poziție autentică şi de neînlocuit în cadrul oricărei cercetări intelectuale. Documentul se încheie cu o scurtă concluzie.

Recomandăm acest document tuturor celor care doresc să ducă mai departe cercetarea teologică, care în fond este studiul misterului lui Dumnezeu revelat în Cristos, aşa cum sfântul Paul, Apostolul neamurilor, nu doar a învățat, ci a şi dat exemplu în acest sens: „Iar celui care poate să facă toate mai presus decât putem noi să cerem sau să gândim, lui să-i fie glorie în Biserică şi în Cristos" (*Ef* 3,20-21).

Laurențiu Turbuc